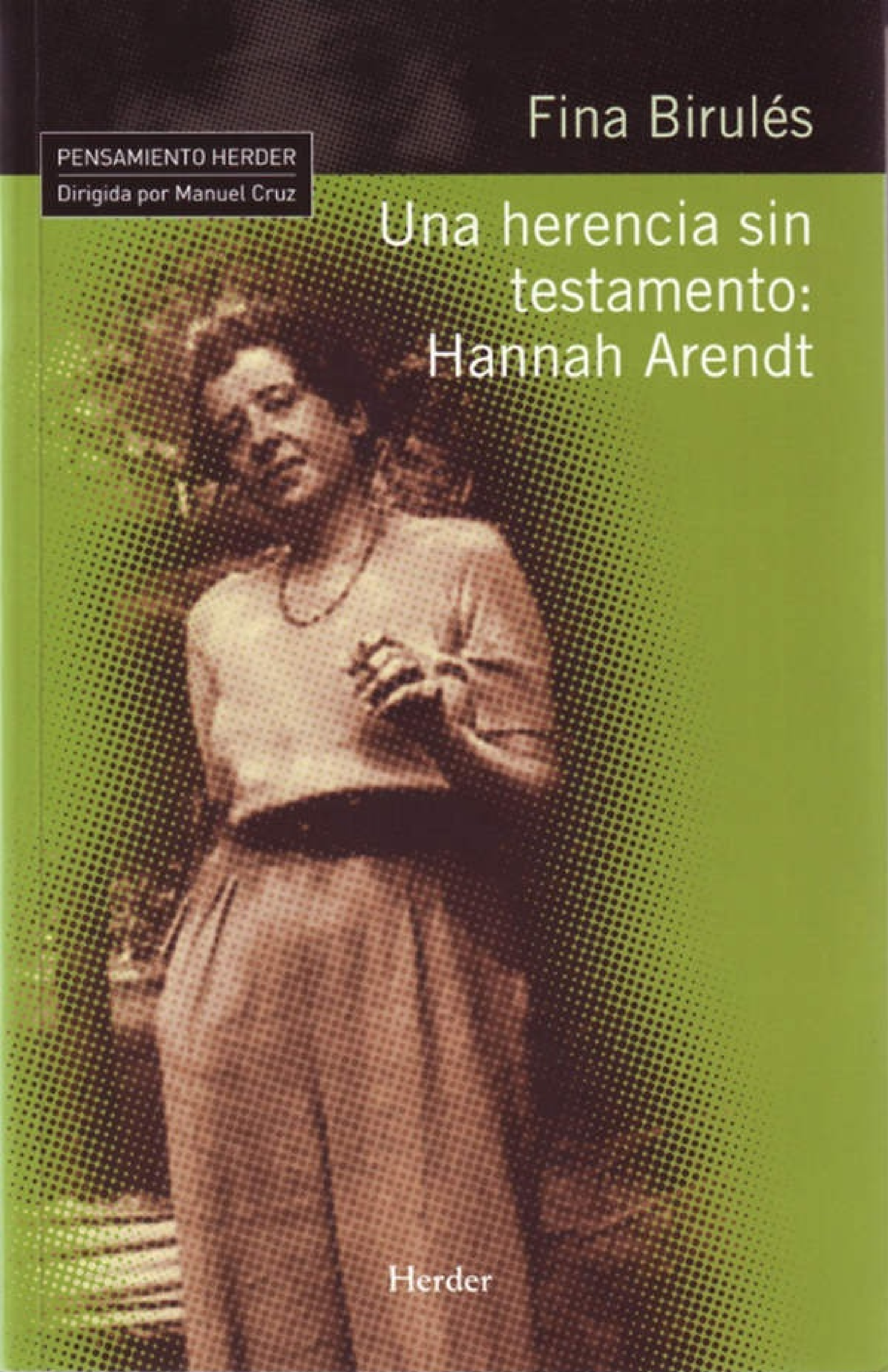

Fina Birulés
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Herder

UNA HERENCIA SIN TESTAMENTO: HANNAH ARENDT

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Fina Birulés

Una herencia sin testamento: Hannah Arendt

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Edición digital: Grammata.es

I.S.B.N. digital: 978-84-254-2718-3

Más información: sitio del libro

Herder

www.herdereditorial.com

A Heura Marçal

Agradecimientos

Durante los últimos años he leído, traducido y, en muchos momentos, he pensado a través de las palabras de Hannah Arendt. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* es una tentativa de transmitir algo de este recorrido, de compartir el interés que, en mí, ha despertado esta pensadora.

Este libro no habría sido posible sin la ayuda de un número de personas que me han acompañado en su lenta redacción y que la han soportado pacientemente. En diversas ocasiones Arendt se refiere a la, según Hermann Broch, universalidad del «derecho a la ayuda»; creo haberlo disfrutado con creces de la mano de Neus Aguado, Susana Arias, Montse Barderi, Carme Castells, Carmen Corral, Manuel Cruz, Mercè Ibarz, Rosa Rius Gatell y Glòria Santa-Maria. Confío en que el texto que ahora se publica esté a la altura de su generoso y «temerario» apoyo.

No estoy obligado a resolver las dificultades que
creo. Mis ideas pueden ser tan inconexas como
se quiera, e incluso puede parecer que se contradicen:
basta con que estas ideas aporten (a mis
lectores y espectadores) un material de reflexión.
No pretendo otra cosa que esparcir *fermenta cognitionis.*

Gotthold E. Lessing

No someterse a lo pasado ni a lo futuro.
Se trata de ser enteramente presente.

Karl Jaspers

Introducción

I

«Los vientos en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan.» Con estas palabras Jenofonte [1] atribuye a Sócrates la utilización del viento como metáfora de la actividad de pensar, a lo que añade que, en opinión de Anito, Licón y Melito, el viento del pensamiento es causa de desorden en la ciudad, pues cuando éste se levanta arrastra consigo todos los signos establecidos en los que los ciudadanos se apoyan habitualmente para orientarse. Cabría considerar que la acusación tiene algún fundamento, pues la actividad de pensar se manifiesta y cristaliza en conceptos, en el lenguaje, y es sabido que el viento del pensamiento se vuelve con frecuencia en contra de sus anteriores manifestaciones, destruyendo de este modo la solidez de algunos conceptos que se habían mostrado eficaces para orientarnos en el mundo y para hacer inteligibles nuestras acciones, para producir sentido.

En las últimas décadas se ha convertido en un lugar común afirmar que un fuerte vendaval ha afectado al ámbito del pensamiento y ha tenido como efecto la crítica a la modernidad y a sus formas de aproximación reflexiva a lo humano. Así, se han cuestionado los discursos que pretendían ofrecer un sentido global al curso histórico de los acontecimientos, al tiempo que la categoría de «sujeto» y, por extensión, la de «hombre» han sido objeto de «deconstrucciones» y esquelas de defunción.Tales actitudes críticas con respecto a las nociones fundamentales de la modernidad no son sólo el reflejo de una nueva búsqueda de estilos de pensamiento, sino también de las perplejidades generadas por cierta opacidad y complejidad propias del presente de las «sociedades postindustriales», que no se deja analizar fácilmente me-

diante categorías como «progreso», «alienación» o «emancipación». Esto parece indicar que, para afrontar esta obstinación de lo real, necesitamos herramientas que vayan más allá del viejo ideal ilustrado de racionalización que se había concretado tanto en el proyecto de adueñarse de cualquier forma de alteridad como en la idea de una relación fluida y no problemática entre el pensar y la acción.

No resulta extraño que, tras los acontecimientos de este «siglo corto», [2] tengamos la impresión de habernos quedado con las manos vacías, sin útiles conceptuales para aproximarnos al presente, y andemos desorientados por la polis, por la ciudad. Las reflexiones dominantes en las últimas décadas, que tanto nos han familiarizado con las explosiones de apasionada exasperación ante la razón, el pensamiento y el discurso modernos, han dejado como rastro el sentimiento de una aguda escisión entre la realidad y el pensar. Ha crecido, pues, la impresión de que las viejas verdades han perdido toda relevancia concreta y de que algunos conceptos y términos conectados a ellas se hallan actualmente diseminados acá y allá, sin fuerza ni contenido.

En este contexto, a los 100 años de su nacimiento, Hannah Arendt ha adquirido una renovada actualidad, en la medida en que sus reflexiones parten precisamente del *factum* de la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea. Como ella misma observó recurriendo a Paul Valéry, en el Mundo Moderno las ideas se han visto «atacadas, sorprendidas y disueltas por los hechos», y somos testigos de «algún tipo de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión». [3]

El choque del pensamiento con la realidad, el vacío entre el poder de las palabras y los sobresaltos del mundo experiencia que Arendt compartió a fondo con su tiempo le exigió alejarse de la simplificación y buscar esforzadamente nuevas herramientas de comprensión. De ahí que su obra se

caracterice no sólo por una feroz independencia intelectual, sino también por la presencia de una multitud de registros, unos procedentes del debate filosófico y de las ciencias sociales, y otros de la literatura, del retrato biográfico y de la poesía. Como se verá más adelante, su obra manifiesta, así, una conflictiva relación con la filosofía y la sociología, la historia o la psicología. El pensamiento de Arendt no es, pues, una tentativa de recordar o recuperar los grandes principios o las grandes preguntas, sino una obstinada y lúcida búsqueda de las formas de pensamiento y de organización política que necesita nuestra época.

En efecto, hace ya mucho tiempo que criticar y cuestionar la solidez de las viejas nociones ha tocado fondo y que tenemos que explorar algunas vías para acercarnos reflexivamente a un núcleo de problemas que no obtienen respuesta ni formulación clara en los discursos de las diversas ciencias.

La segunda mitad del siglo XX y los primeros acontecimientos del nuevo siglo no han hecho más que poner de relieve que estos problemas todavía están por pensar. Quizá sea éste uno de los motivos por los que Hannah Arendt se está convirtiendo en punto de referencia. Ahora bien, las reflexiones arendtianas no son sólo el resultado de este auténtico empeño por pensar la especificidad de la experiencia contemporánea, sino que además no pueden desligarse de una fuerte conciencia que cabría considerar socrática de los efectos destructivos del viento del pensar. Arendt parece saber que, cuando este viento se levanta y sopla, perdemos la seguridad en aquello que hasta el momento nos había parecido fuera de cualquier duda. Entonces, sólo nos queda asirnos a la incertidumbre, a la contingencia, y compartirla con otros, que es lo mejor que podemos hacer con ella. Dicho en pocas palabras, el nihilismo es siempre uno de los posibles resultados del pensar; así lo indican ya figuras como las de Alcibíades o Critias, quienes, siendo discípulos aven-

tajados de Sócrates, se convirtieron en una auténtica amenaza para la ciudad cuando, tras haber perdido la confianza en las definiciones de la piedad como resultado de la interrogación filosófica, decidieron ser impíos.

II

Arendt es fiel a la idea clásica, aristotélica, según la cual pensar tiene que ver con distinguir, de modo que sus reflexiones se caracterizan por volver a las preguntas, a los conceptos; por un despliegue de definiciones. Su amiga la escritora norteamericana Mary McCarthy decía: «En su obra crea un espacio en el que se puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a un área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones». [4]

A pesar de que el hábito de establecer distinciones no tiene nada de popular en el Mundo Moderno en el que la mayor parte de los discursos está rodeada por una suerte de contorno verbal borroso, Arendt advierte que el empleo correcto de las palabras no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que una «cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden». [5] Así, en sus escritos hallamos duras críticas dirigidas a la mayoría de los debates entre los expertos políticos y sociales, pues en ellos parece dominar un acuerdo tácito: todas las distinciones terminológicas podrían obviarse.

En último extremo, estos debates parten del supuesto de que todo puede denominarse siempre de otra forma, «como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa». [6] En este contexto, si se concede algún sentido a las distinciones es porque se atribuye a todo individuo el derecho a definir sus propios términos. Sin embargo, éste es un curioso derecho que más bien indica que palabras como, por ejemplo, «tiranía», «totalitarismo» o «fascismo» han perdido su significado común, que ya no vivimos en un mundo compartido en el

que las palabras de sus habitantes poseen una significación incuestionable.

De hecho, al obviar las distinciones, al considerarlas irrelevantes, aceptamos vivir verbalmente en un universo carente de sentido y nos autorizamos, al mismo tiempo, a retirarnos a nuestro propio mundo de significación. Lo único que exigimos es que cada uno de nosotros sea *coherente* en el terreno de su terminología personal. Nos eximimos así de cualquier *responsabilidad* hacia los demás, hacia el mundo común, hacia la realidad política. Como si hubiéramos olvidado cuanto sugiere aquel conocido fragmento de Lewis Carroll: «—La cuestión es dijo Alicia si puedes hacer a las palabras significar cosas diferentes. —La cuestión es repuso Humpty Dumpty quién va a ser el amo. Eso es todo». [7]

Para Arendt, en cambio, en el lenguaje hay una reserva de sentido, hay «pensamiento congelado», cristalizado, que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original. [8] Por eso, ella trabaja aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha volatilizado; teorizar se traduce, pues, en recordar. De ahí que afirme: «La memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo». [9]

Pero esto no supone que pensar signifique moverse exclusivamente en lo ya pensado, sino que implica recomenzar a partir de la experiencia del acontecimiento, pues el pensar siempre se halla en el «campo de batalla». Como veremos, Arendt trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos hasta llegar a las experiencias concretas y, en general, políticas que les dieron vida. De modo que, por ejemplo, cuando en las primeras páginas de *La condición humana* leemos que el propósito no es «nada más que pensar en lo que hace-

mos», [10] Arendt está sugiriendo que no se trata de investigar la naturaleza humana sino las actividades humanas en términos de su destilación, en términos de nuestros más recientes *temores y experiencias.* En este sentido, con razón, se ha hablado de esta teórica de la política como si se tratara de una suerte de fenomenóloga. [11] Y, dado que considera que la realidad no es un objeto del pensamiento sino precisamente aquello que lo activa, no nos ofrece algo semejante a un modelo teórico cómodo que permita dar cuenta de cualquier hecho con el que nos veamos confrontados. Su pensar es una muestra de lo que significa encarar directamente el acontecimiento y tratar de comprenderlo en su especificidad, sin un discurso ideológico que nos sirva de airbag para protegernos ante el impacto de la experiencia o que reduzca lo nuevo a lo viejo, a lo ya conocido. De ahí que su modo de análisis y aproximación a las situaciones que le tocó vivir, el surgimiento del totalitarismo y las primeras explosiones atómicas, participe tanto del elemento clásico mencionado como de otros menos ortodoxos.

En el panorama de la filosofía contemporánea, el pensamiento de Arendt se distingue por su implacable crítica a la ineptitud de los intelectuales en todas sus variantes, académica y antiacadémica, conservadora y progresista; «nadie puede ser sobornado con tanta facilidad, atemorizado y sometido como los académicos, los escritores, los artistas». [12] Palabras como éstas no constituyen una crítica hecha sobre bases ideológicas, ni apuntan hacia una «superación» o «inversión» de la filosofía, sino que son una llamada a la responsabilidad de los hombres y las mujeres con respecto a sus propios actos y a su presente. Así, cuando en 1964 se refería a lo acaecido en 1933, Arendt afirmaba: «El problema, el verdadero problema personal, no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos. Dejé Alemania dominada por la idea algo exagerada sin duda de

que nunca más, nunca más volvería a meterme en historias intelectuales. Mi opinión era que lo ocurrido tenía que ver con la profesión misma, con la intelectualidad. Hablo en pasado. Hoy sé algo más al respecto». [13] Arendt aludía así a la necesidad de analizar la característica propensión del pensamiento especulativo a la abstracción, a crearse un reino propio separado de la realidad; una necesidad que va ligada a la pretensión de gobernar, de dominar la contingencia a partir de las ideas. Pero ella no entendía la contingencia como una deficiencia, sino como una forma positiva de ser, la forma de ser de la política. De ahí que, en sus «ejercicios de pensamiento político», partiese del supuesto de que el pensamiento nace de la experiencia viva, de los acontecimientos, a los cuales debe mantenerse vinculado por ser éstos los únicos indicadores para poder orientarse. [14] Sus reflexiones arrancan de la experiencia de los hechos derivados del surgimiento de los totalitarismos.A partir de ahí, explora las posibilidades del pensar y de la comprensión, pues esos hechos han dejado una dramática estela en la que, como decía antes, no queda más remedio que leer la heterogeneidad entre las viejas herramientas conceptuales y la experiencia política del siglo.

III

Arendt considera que hemos perdido las respuestas que nos servían de apoyo, sin darnos cuenta de que en su origen habían sido respuestas a preguntas, y defiende que la ruptura entre la experiencia contemporánea y el pensamiento tradicional nos obliga a retornar a las preguntas. Sin embargo, este gesto de retornar a las preguntas no significa, en sus manos, un mero y cómodo retorno pendular a lo ya pensado; esto es, no indica en absoluto un intento por salvar las eternas cuestiones de la filosofía. Por el contrario, implica tomar en serio el hecho de que la crisis de una determinada forma de pensamiento deja intacta la necesidad humana de pensar, de comprender, y esto significa aceptar el envite de pensar después del colapso del pensamiento tradicional y, cabría añadir, «después de Auschwitz». En este sentido, Arendt es una pensadora más interesada en «el enigma de las llamas que en el de las cenizas». [15]

De ahí que hable de un «pensar sin barandilla» *(Thinking without a bannister; Denken ohne Geländer),* de un pensar desde la fragilidad, el cual supone una decidida voluntad de afrontar las condiciones contemporáneas del pensamiento y de la política. Por este motivo, lo que descubrimos en el fondo de la mayoría de sus reflexiones son sucesivos intentos de repensar la tensión entre el pensamiento y la acción sin recaer en la dialéctica ni precipitarse hacia un fácil pragmatismo. En la medida en que trata de abordar esta tensión sin anularla, su obra deviene un espacio por el que actualmente nos conviene transitar, aunque no resulte fácil. Así, en ella, por ejemplo, las viejas fronteras entre ética, estética, metafísica, epistemología y política se ven transgredidas por una voluntad de pensar y de tratar cada objeto o acontecimiento «como si nadie hubiera tocado la cuestión con ante-

rioridad», [16] alejada del característico temor a equivocarse, a caer en desgracia, que tan a menudo paraliza a los «pensadores profesionales». Como afirma Dana R.Villa, [17] un texto como *La condición humana* su libro más citado contiene no sólo una teoría de la acción, sino también una ontología del ámbito público, una estética de las palabras y las gestas públicas, y la idea de una ética interna a la política; dimensiones que no pueden ser fácilmente separadas.

En las páginas que siguen pretendo ofrecer muestras de los «experimentos» de pensamiento arendtianos, destacando aquellos que tienen que ver con la tentativa de pensar la política, la acción, el sentido y la memoria. De este modo, más que ofrecer una monografía exhaustiva acerca de su obra, busco que Arendt aflore como una pensadora que no sólo puede intervenir con voz propia en los debates contemporáneos, sino incluso cuestionar los términos en los que éstos se plantean.

Su obra destaca en una época, la nuestra, en que la actividad de quienes se dedican al pensamiento parece reducirse a mera hermenéutica, carentes del coraje o la capacidad necesarios para decir algo sobre el mundo o sobre la propia experiencia del mismo. En este sentido, Arendt no sólo no cayó en la tentación de ganarse las simpatías de su generación, sino que continúa siendo, como lo fue en vida, una interlocutora molesta. Efectivamente, en sus escritos la atención se centra más en el proceso de construir que en el intento de dar con una construcción acabada. Y ello porque su escritura no es el resultado de un proyecto de «ser una gran pensadora» o una «gran escritora», sino simplemente fruto de un esfuerzo por comprender determinadas situaciones. De ahí que acaso hubiera podido hacer suyas las palabras de Marguerite Yourcenar acerca de cómo escribir: «Simplemente con lucidez, sin lugares comunes de ninguna clase, sin concesiones a la pereza del lector, sin afectación vulgar, sin jerga de escue-

la, de capilla [...] sin concesión hacia la moda de hoy que será ridícula mañana; sin deseo de ofender por el placer de ofender, pero sin dudar nunca en hacerlo si se estima útil; sin sacrificar nada de las complejidades, de los hechos o de los pensamientos, pero esforzándose por presentar éstos lo más claramente posible. El mérito del escritor [...] se mide en gran parte por su capacidad de expresar lo esencial». [18] Por ello, desde la convicción de que la verdad exhibe un rostro múltiple y vivo, sus «ejercicios de pensamiento político» [19] se caracterizan por ser el resultado de este dejarse interpelar por los acontecimientos del presente, por tratar de responder siempre a las experiencias con las que se sintió confrontada.

Términos como «ejercicios» o «experimentos» no deben entenderse entonces como una renuncia a «pensar en grande», sino como la disposición a pagar el precio del envite: partir de los acontecimientos y las experiencias aun a riesgo de contradecirse y de que entre los diversos «ejercicios» se originen disonancias, [20] como si la habilidad de vivir con intensas e insuperables tensiones intelectuales pudiera considerarse una marca de sabiduría. Desde esta perspectiva, no debe sorprendernos que en su obra resuenen, además de Sócrates, los ecos de aquella Antígona de Sófocles que nos recuerda que las palabras suelen ser lo único a nuestra disposición para responder a los sobresaltos del mundo, a los embates de la Fortuna.

Una herencia sin testamento: Hannah Arendt puede ser leído sin necesidad de detenerse en las referencias bibliográficas que figuran a pie de página. En general, estas referencias son citas o sugerencias de lectura de lo tratado en las páginas precedentes, o bien intentos de reconocer algo que creo que le ocurre a quien se dedica al trabajo intelectual: a fuerza de leer a los demás, las ideas de unas y otros se nos adhieren como si fueran propias. Así, en cierta ocasión, el

escritor francés Michel Tournier se refirió a los libros como seres virtuales, carentes de existencia plena; vampiros secos y ávidos que, desplegándose al azar, van en busca de la sangre de los lectores. Pero no es menos cierto que, en la medida en que el viento invisible del pensamiento se manifiesta o cristaliza en el lenguaje, cualquier intento de pensar tiene también algo de «vampirismo», vive de las palabras y de las ideas de los demás que ha conseguido repensar.

1. La pasión por comprender

Usted no es del Castillo, no
es del pueblo, no es nada.

Franz Kafka

1.1. El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión

Los hombres normales no
saben que todo es posible.
David Rousset

Iniciado en 1945, desde «un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación», [21] Arendt concluyó el manuscrito original de *Los orígenes del totalitarismo* en otoño de 1949. En él, transforma en reflexión los dramas de su vivencia personal e intenta descubrir un sentido al *hecho atroz* sin apelar a lugares comunes ni caer en la tentación de someterse, mansamente, al proceso de disolución de su mundo político y espiritual en un conglomerado en el que todo parecía haber perdido su valor específico y haberse tornado irreconocible para la comprensión humana.

Desde esta decidida voluntad de comprender la terrible originalidad de lo ocurrido,Arendt considera que no es posible mostrar los mecanismos ocultos que llevaron a la emergencia del fenómeno totalitario [22] mediante una simple reconstrucción histórica de los hechos. Lo terrible del totalitarismo no radica tanto en que con él se haya introducido alguna nueva idea en el mundo, sino en que sus acciones suponen una ruptura con todas nuestras tradiciones. Los actos de dominio totalitario hacen estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros estándares de juicio moral.

Con esta tesis se apunta algo acerca de qué tipo de aproximación metodológica se precisa para dar cuenta de lo acontecido, pero también se afirma la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea. A partir de este momento, la pérdida de la tradición ya no debe contemplarse como algo perteneciente sólo al campo especulativo de las ideas como parecen pensar los filósofos que, a lo

largo del siglo XX, proclamaron la muerte de la metafísica, sino como un hecho político: «Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Ésta es la realidad en la que vivimos», escribe Arendt en 1950. [23] Sin tradición, sin testamento que seleccione y nombre, que transmita, preserve e indique dónde están los tesoros y cuál es su valor, parece no haber continuidad legada en el tiempo ni, por tanto, pasado ni presente alguno, sólo un sempiterno cambio. En este sentido, Arendt no se cansará de repetir que hemos perdido los instrumentos que hacían posible la comprensión. En la medida en que comprender significa acoger el tiempo en que se vive, sus trabajos teóricos girarán apasionadamente en torno a la necesidad de comprender lo ocurrido, de buscar nuevas vías para que el mundo no se nos torne ajeno, para evitar la alienación del mundo. Nada tienen de sorprendentes, pues, sus palabras en la entrevista que le hizo Gaus: «Para mí lo esencial es comprender». [24] En un artículo publicado en 1953, «Comprensión y política»,Arendt caracteriza la comprensión como un complicado proceso que, a diferencia de la correcta información y del conocimiento científico, jamás produce «resultados inequívocos», y afirma: «Es una actividad sin fin, [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella [...]». [25] De este modo, si tomamos el surgimiento de los gobiernos totalitarios como el acontecimiento central de nuestro mundo, entonces comprender el totalitarismo no es perdonar (en el sentido de que «comprenderlo todo es perdonarlo todo») ni luchar contra algo, sino reconciliarse con un mundo donde cosas como éstas son posibles. Nos reconciliamos con lo que hacemos y

padecemos; nos reconciliamos con nuestras perplejidades. Comprender sería, pues, la forma específicamente humana que tenemos de vivir, y su único resultado sería el sentido. Cabe afirmar, como hacen Margaret Canovan o Simona Forti, [26] que todo el proyecto de pensamiento político arendtiano quedó virtualmente establecido por sus reflexiones en torno a las catástrofes políticas acontecidas a mediados del siglo XX.

1.1.1. *Una aproximación dóxica y fragmentaria*

A pesar de que ya en los años cuarenta Arendt había escrito diversos artículos sobre el problema judío y el sionismo en revistas judeo-americanas, no fue hasta 1951 cuando empezó a ser conocida en el ámbito de la teoría política con la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. Este libro se ha convertido en una de las interpretaciones clásicas del totalitarismo, pero el particular análisis de los hechos que en él hace Arendt generó en los años cincuenta, entre intelectuales, historiadores y científicos sociales, numerosas críticas relativas a su parcialidad y a su modo de aproximarse a la historia. Entre los aspectos que fueron y siguen siendo objeto de mayor discusión destacan la falta de unidad entre las tres partes del libro *Antisemitismo*, *Imperialismo* y *Totalitarismo*, la explicación del paso del imperialismo al totalitarismo y, por último, la precoz y, en aquel momento, escandalosa equiparación de nazismo y estalinismo. [27] En la mayoría de las críticas subyace una objeción mayor: en el texto, el totalitarismo emerge como un universal abstracto del que sólo se habrían dado dos manifestaciones el nazismo y el estalinismo.Así, en opinión de autores como Eric Voegelin, [28] en *Los orígenes del totalitarismo* no se lleva a cabo un análisis científico y objetivo de lo acontecido, sino que se enhebra simplemente una serie de asociaciones metafísicas. [29]

En la correspondencia que mantuvo con Karl Jaspers [30] y en su réplica a Eric Voegelin, Hannah Arendt reconoció que una de las dificultades de la obra es que no pertenece a ninguna escuela ni recurre casi nunca a herramientas oficialmente reconocidas u ortodoxas. Seyla Benhabib [31] se hace eco de esta dificultad al señalar que, desde el punto de vista de los cánones tradicionales del rigor metodológico, el texto de 1951 desafía cualquier categorización e infringe un buen número de reglas. Benhabib añade además que, para ser un trabajo estrictamente histórico, se trata de una obra demasiado ambiciosa e interpretativa; para pertenecer al ámbito de la ciencia social, es demasiado anecdótica, narrativa e ideográfica y, pese a tener la vivacidad de una labor de periodismo político, es excesivamente filosófica para resultar accesible al gran público.

Estas críticas y comentarios, sumados al hecho de que la propia autora asumiera la difícil ubicación de su análisis en el mapa del conocimiento, indican la importancia de *Los orígenes del totalitarismo* en el contexto general de su pensamiento. En esta obra se percibe el lugar desde el que Hannah Arendt se esfuerza por comprender los acontecimientos políticos de su época y desde el que desarrollará su posterior y más elaborada crítica a la modernidad. Pero se trata de un lugar que sólo se perfila a partir del énfasis en los límites o las insuficiencias de otras formas de aproximación a los hechos del totalitarismo, en especial los de las ciencias sociales o la historia.

«El primer problema era cómo escribir históricamente acerca de algo el totalitarismo que yo no quería conservar sino, al contrario, que me sentía comprometida a destruir. Mi forma de solucionar el problema ha dado lugar al reproche de falta de unidad del libro». [32] Estas palabras, dirigidas a Voegelin, expresan la convicción de Arendt de que toda aproximación historiográfica significa siempre y necesaria-

mente salvación y, a menudo, una suprema justificación de lo ocurrido. De hecho, sabemos que las ciencias históricas tradicionales no pueden dar cuenta de lo inédito, puesto que la narración histórica presupone siempre una continuidad de fondo, justificada por la voluntad del historiador de preservar la materia de la que se ocupa y de legarla a las generaciones futuras. Pero las palabras de Arendt apuntan también hacia su ya señalado compromiso por comprender los acontecimientos centrales de su época, unos acontecimientos que, además, han destruido las bases mismas de nuestra capacidad de comprensión. De ahí que ella entienda que el terror totalitario debe analizarse desde su carácter «sin precedentes» y lejos de la tendencia, demasiado fácil, de los historiadores a trazar analogías. «El hecho es que Hitler no se parecía a Gengis Kahn ni era peor que cualquier otro gran criminal, sino totalmente diferente. El asesinato en sí, el número de víctimas o el de personas que se aliaron para perpetrar tales crímenes no es lo que carece de precedentes. Es el absurdo ideológico que los provocó, la mecanización de su ejecución y la institución cuidadosamente programada de un mundo de moribundos donde ya nada tenía sentido lo que no tiene precedentes.» [33] El objetivo no podía ser, pues, escribir una historia del totalitarismo, sino dar cuenta de la configuración de «los elementos que cristalizaron en el totalitarismo» y llevar a cabo un análisis histórico de la estructura elemental de los regímenes totalitarios.

El totalitarismo es, en la obra de Arendt, una amalgama de ciertos elementos presentes en todas las condiciones y problemas políticos de nuestro tiempo: el antisemitismo, la decadencia del estado-nación, el racismo, la expansión por la expansión o la alianza entre el capital y el populacho *[mob]*. [34] Tras cada uno de estos elementos se esconde un problema real, presente, sin solventar: la cuestión judía tras el antisemitismo; la nueva organización de los pueblos tras la deca-

dencia del estado-nación; la necesidad de un nuevo concepto de humanidad tras el racismo; la organización de un mundo que no cesa de empequeñecer tras la expansión por la expansión, o la sociedad de masas tras la alianza entre el capital y el populacho. De este modo, podemos pensar que lo que pretende la obra de 1951 no es tanto ofrecer una mirada que torne inteligible un pasado que ya ha sido, cuanto mostrarlo en relación con los problemas del presente.

Siempre que no identifiquemos «orígenes» con «causas» podemos entender que estos elementos constituyen los orígenes del totalitarismo; los elementos se convierten en orígenes cuando entran en relación con otros sin que se pueda prever el tipo de composición que emergerá. Cuando Arendt habla de «orígenes» no se refiere a causas ni a gérmenes que deban desarrollarse inevitablemente. Como escribió en 1954: «Los elementos, por sí mismos, probablemente nunca son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si, y cuando, cristalizan en formas fijas y definidas. Entonces y sólo entonces podemos seguir retrospectivamente su historia, hasta sus orígenes. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido del mismo». [35]

Esto supone que, por mucho que seamos capaces de saber del pasado, ello no nos permitirá conocer el futuro. Así, por ejemplo, aunque con la derrota del totalitarismo de corte nazi se haya destruido un conglomerado especialmente terrible y hayan quedado al descubierto elementos antiguos que, al estar ahora disociados, son menos nocivos, esto no significa que no puedan cristalizar de nuevo en una dirección inesperada. La cristalización no se reduce, pues, a una mera suma de los elementos, dado que el acontecimiento sobrepasa todos los elementos tomados en su conjunto. El uso de la metáfora de la cristalización puede llevarnos, como en el caso de Seyla Benhabib, a pensar en los textos y reflexiones de Walter Benjamin o, como Lisa J. Disch, [36] a conside-

rar que Arendt se hacía eco en este punto de las páginas de la *Crítica del juicio* en las que Kant introduce la cristalización como metáfora de la contingencia: «La formación se opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por decirlo así, por un salto; ese tránsito se llama también la *cristalización*». [37]

La cristalización es imprevisible porque, como señala Arendt, hay que contar con factores pertenecientes al ámbito de la libertad humana. [38] Este acento puesto en la contingencia hace que la comprensión adquiera un carácter dóxico y fragmentario, que sólo pueda entenderse como un proceso interminable, como una aproximación al acontecimiento que jamás es posible dominar del todo. En opinión de Arendt, el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que podamos asignarle. Como escribió en su última obra: «Basta pensar en el número de volúmenes que se han escrito para explicar la necesidad del estallido de las dos últimas guerras, seleccionando cada teoría una causa particular distinta cuando ciertamente nada parece más plausible que considerar que fue una coincidencia de causas, quizá finalmente puestas en movimiento por una adicional, lo que "causó contingentemente" las dos conflagraciones». [39] En este contexto, comprender el totalitarismo no es «negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el *shock* de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión es un enfrentamiento atento y resistente con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta». [40]

No resulta extraño que en *Los orígenes del totalitarismo* la

aproximación sea deliberadamente fragmentaria, que no se trate de establecer una suerte de continuidad inevitable entre el pasado y el futuro que nos obligue a ver lo ocurrido como si tuviera que ocurrir. Por el contrario, el énfasis se pone en la irreducible novedad de los hechos del totalitarismo, en su carácter de acontecimiento sin precedentes. El plural del título, que no habla del origen sino de los orígenes del totalitarismo, parece indicar una decidida voluntad de escapar al modelo causalista de explicación histórica.

La obra se divide, como se ha dicho, en tres partes, *Antisemitismo*, *Imperialismo* y *Totalitarismo,* y estudia la aparición de una nueva forma de dominio, basada en el terror, en la que cristalizan, después de la I Guerra Mundial, dos elementos ya existentes: el antisemitismo moderno, nacido tras la emancipación de los judíos en Europa, y el imperialismo, emergido merced a la expansión colonial europea que se inició en el último tercio del siglo XIX y que podemos considerar que concluye con la liquidación de la dominación británica en la India.

El análisis arendtiano del antisemitismo se encuentra estrechamente vinculado, por una parte, a la tentativa de dar cuenta de la especificidad del antisemitismo moderno frente a las persecuciones derivadas del odio religioso a los judíos y, por otra, a la voluntad de responder a la pregunta de cómo el antisemitismo se convirtió en agente amalgamador en el nazismo. En esta dirección,Arendt distingue entre el antisemitismo moderno pretotalitario, que tiene que ver con la situación social y política de los judíos emancipados y asimilados en el estado-nación del siglo XIX, y el antisemitismo totalitario, que nada tiene que ver ya con la situación real ni con la historia de los judíos en el mundo, sino con las condiciones de desocialización engendradas por la búsqueda imperialista de la «expansión por la expansión», la crisis del estado-nación y la aparición de una masa de hombres atomi-

zados y aislados. No entraré aquí en el detalle del análisis arendtiano, [41] aunque merece la pena observar que, al distinguir entre antisemitismo pretotalitario y totalitario,Arendt se distancia de la errónea interpretación según la cual toda forma de antisemitismo conduce al totalitarismo. Esto la lleva al punto de considerar que esta interpretación tan extendida es la auténtica base de las deficiencias del tribunal que procesó a Eichmann, aunque comprende que fuera la dominante entre las víctimas: «Desde el punto de vista de los judíos que pensaran exclusivamente mediante los criterios deducidos de la historia de su pueblo, la catástrofe de que fueron víctimas bajo el imperio de Hitler [...] no constituía el más nuevo de los delitos [...], sino el más antiguo delito del que tenían memoria». [42]

El imperialismo era un fenómeno desconocido hasta que el desarrollo económico y el ritmo de aceleración, siempre creciente, de la producción industrial forzaron los límites territoriales del estado-nación. Su característica más destacada, «la expansión por la expansión», indica una política que deja de lado aquello que con anterioridad se había considerado de interés nacional: la defensa del territorio y el crecimiento limitado del mismo por la anexión de territorios vecinos. Fueron motivos económicos y no políticos los que impulsaron la expansión imperialista. El acontecimiento central del periodo imperialista en el seno de Europa fue la emancipación política de la burguesía, que hasta el momento había tenido preeminencia económica sin aspirar a un dominio político.Arendt escribe: «El imperialismo debe ser considerado como la primera fase de la dominación política de la burguesía más que como la última fase del capitalismo». [43] El imperialismo fue el resultado del intento del estado-nación por sobrevivir en el marco de una economía nueva y en un mercado mundial emergente. Las nuevas circunstancias planteaban obstáculos de difícil solución, tales como el con-

flicto entre la expansión exigida por los intereses económicos de los individuos y los mecanismos con los que debían justificar los procedimientos de tal expansión, que tenían que estar en consonancia con el nacionalismo tradicional, con la identidad histórica de pueblo, Estado y territorio.

La conciencia nacional se pervirtió en conciencia racial, la propia solidaridad entre los «hombres blancos en tierras lejanas» despertó a su vez la conciencia de sí mismas en las razas sometidas. De este modo, junto con el racismo, el nacionalismo hizo aparición en Asia y África. Y, como observa Arendt, si bien la burocracia colonial de mentalidad imperialista podía hacer oídos sordos a las aspiraciones nacionales que ella misma había despertado, el estado-nación no podía hacer lo mismo sin negar el principio de su existencia. Muestra de ello fueron los conflictos entre la burocracia colonial y las metrópolis. [44] Los imperialistas británicos, por ejemplo, sabían de sobra que mediante «masacres administrativas» podían mantener las colonias bajo yugo, pero también sabían que las opiniones públicas de sus respectivos estados-nación no tolerarían medidas semejantes.Tales conflictos no se hubieran dado si los estadosnación «se hubieran suicidado», eliminando sus escrúpulos morales y aprensiones políticas, y se hubieran convertido en tiranías. O, lo que es lo mismo, tanto para la burguesía colonialista como para la misma teoría marxista, el creciente primado de lo económico parecía exigir, a su vez, una progresiva eliminación de lo político. De esta manera Arendt, lejos de sentirse cerca de quienes apoyan la tesis de que la república es burguesa, está con Rosa Luxemburg: la burguesía amenaza la república.

Además de este imperialismo colonialista, Arendt analiza otra forma de imperialismo intraeuropeo y anexionista que también despreció la estrechez del estado-nación, pero que no le opuso argumentos económicos sino una ampliada conciencia tribal que se suponía capaz de unir a todos los pue-

blos de origen semejante con independencia de la Historia y del lugar donde hubieran vivido.Arendt encuentra esta variante de imperialismo en el pangermanismo y el paneslavismo, que desarrollaron una forma de racismo tribal [45] o étnico, no estatal sino internacionalista.

1.1.2. *Sin precedentes*

Frente a quienes, para explicar el gobierno totalitario, lo asimilan a algún mal ya conocido del pasado (el despotismo, la tiranía y la dictadura), Arendt afirma en la tercera parte de su libro, escrita entre 1948 y 1949, que lo que estaba en juego bajo su dominio era «la naturaleza humana como tal». [46] La irreducible originalidad del totalitarismo se debe a que sus acciones supusieron una ruptura con nuestras tradiciones, pulverizaron literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral. El gobierno totalitario produjo acciones e instituciones que ya no son clasificables en las categorías jurídicas, éticas y políticas sobre las que se alza nuestra facultad de comprender; en concreto, tales acciones e instituciones hicieron saltar por los aires la alternativa entre gobierno legal e ilegal o entre poder legítimo y poder arbitrario, básica para definir la esencia de los gobiernos en filosofía política.

Así, por ejemplo, la tiranía se ha caracterizado tradicionalmente como un gobierno ilegal en el que el poder se encuentra en manos de un solo hombre, como un régimen dominado por un poder arbitrario, no restringido por la ley, manejado en interés del gobernante en contra de los gobernados y siempre guiado por el temor del dominador al pueblo y de éste a aquél. A diferencia de los dictadores o de los tiranos, los líderes totalitarios no se ven a sí mismos como ostentadores de un poder sin sujeción a regla o norma alguna, se

consideran servidores de unas leyes suprahumanas rectoras del universo. En su análisis,Arendt muestra cómo el gobierno totalitario desafía todas las leyes positivas, incluso las prescritas por él, y cómo, en el mismo gesto, afirma obedecer de forma estricta «aquellas leyes de la Naturaleza o de la Historia de las que, supuestamente, proceden todas las leyes positivas». [47] El totalitarismo, lejos de ser ilegal, se remonta a las fuentes de la autoridad que conceden la legitimación última a las leyes positivas, de modo que podría decirse que ha hallado la vía para establecer la justicia en la Tierra algo que la legalidad del derecho positivo jamás podrá alcanzar. [48] De este modo, la ley de la Historia, o de la Naturaleza, se ejecuta sin necesidad de traducción a normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Y ello se perpetra desde la convicción de que estas leyes, si son aplicadas adecuadamente, producirán como resultado final la Humanidad sin demorarse en el comportamiento de los hombres particulares.

Ésta es la esperanza que alienta la aspiración de dominación mundial de todos los gobiernos totalitarios: la política totalitaria pretende transformar la especie humana en portadora activa e inefable de una Ley. En este punto radica la diferencia fundamental entre el concepto totalitario del derecho y los demás conceptos: no se reemplaza un conjunto de leyes por otro, ni se crea, mediante una revolución, una nueva forma de legalidad; el derecho se impone sin el *consensus iuris* [49] porque promete hacer de la misma Humanidad la encarnación de la Ley.

En opinión de Arendt, esta cancelación de la discrepancia entre legalidad y justicia nada tiene que ver con la antigua idea según la cual la Naturaleza o la Divinidad son la fuente de autoridad para el *ius naturale* o los mandamientos divinos históricamente revelados. Éstos no convertían al hombre en la encarnación de la ley, sino que exigían obediencia y, en

tanto que fuentes estables de autoridad para las leyes positivas, se consideraban permanentes y eternos. En cambio, según la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se tornan leyes del movimiento: la Naturaleza y la Historia dejan de ser fuentes estabilizadoras y de autoridad para las acciones de los hombres; en sí mismas son movimiento. Muestra de ello es que, en la creencia nacionalsocialista en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, subyace la idea darwiniana del hombre como producto de la evolución natural que no se detiene necesariamente en el estadio actual de los humanos, de la misma manera que la creencia bolchevique en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que discurre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo.

En estas ideologías, el término «ley» cambia de significado: deja de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos y se convierte en expresión del propio movimiento. [50] Más que una estructura, el totalitarismo es un movimiento en perpetua marcha que se entiende como un proceso natural y no como fruto de las actividades humanas. Las recetas ideológicas que siguieron las políticas totalitarias mostraron la auténtica naturaleza de estos movimientos al manifestar, de forma clara, que se trataba de un proceso para el que no existía un final. Cuando llegó a controlar estados, el movimiento totalitario no se detuvo para ajustarse a las realidades ordinarias del poder político; es así como el terror se hizo total, pues se volvió independiente de cualquier oposición o resistencia al régimen. [51] En este punto, Arendt subraya que el totalitarismo se caracteriza por la pérdida de lo político y que, por tanto, no cabe entenderlo como un régi-

men suplementario que añadir a los ya conocidos.

A la luz de lo dicho, no resulta extraño que los habitantes de un país totalitario se sientan arrojados al proceso de la Naturaleza o de la Historia, atrapados en él con el único objeto de acelerar su movimiento: sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente.Así, la culpa y la inocencia se tornan nociones sin sentido: culpable es quien retrasa el proceso natural o histórico de desaparición de las «razas inferiores», de «las clases moribundas y los pueblos decadentes», o se interpone en su camino. La propia dinámica del proceso puede llegar a hacer que quienes hoy ejecutan mañana deban ser inmolados, y esto hasta tal punto que los propios dominadores, como observa Arendt, no dicen ser justos o sabios, sino sólo simples ejecutores de un movimiento conforme con su ley. Para guiar el comportamiento de sus súbditos, la dominación totalitaria precisa desposeerlos de su condición humana, reducirlos al estado de cosa o de instrumento, negarles la capacidad de juzgar, lo cual supone una preparación que les haga igualmente aptos para el papel de ejecutores y de víctimas. Esta doble preparación es la *ideología.* [52]

Arendt caracteriza la ideología a partir de lo que el mismo nombre indica: la lógica de una idea la ideología de la Naturaleza y la ideología de la Historia. El rasgo distintivo de una ideología es la consistencia lógica con la que pretende, científicamente, explicar el pasado y delimitar el curso de los futuros acontecimientos. Para satisfacción de sus seguidores, los diversos «ismos» ideológicos pueden explicar cualquier hecho deduciéndolo de una sola premisa, pero, por esto mismo, ninguna ideología, en la medida en que pretende describir todos los acontecimientos, puede soportar la imprevisibilidad característicamente humana: los seres humanos son capaces de dar a luz algo tan nuevo que nadie hubiera podido predecirlo.Así, se llena de contenido la afirmación

arendtiana según la cual lo que las ideologías totalitarias tratan de lograr en realidad no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana: [53] lo propio de los humanos es su espontaneidad, su capacidad para dar comienzo a algo tan nuevo que no se pueda explicar como simple reacción ante el ambiente. Podría decirse que, en tanto que algo más que reacción animal y realización de funciones, los hombres son enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. Al eliminar la espontaneidad y reducir a los humanos a su animalidad natural, estos regímenes convierten la creencia de que «todo es posible» en un «todo puede destruirse».

Con su pretensión de explicación total, el pensamiento ideológico se hace independiente de cualquier experiencia, se emancipa de la realidad que percibimos con los cinco sentidos e insiste en una «realidad más verdadera», oculta tras las cosas perceptibles.Tal realidad sólo puede captarse mediante la ideología, de ahí la necesidad de adoctrinamiento de todos los regímenes totalitarios. La ideología no es, en opinión de Arendt, la mentira de las apariencias, sino más bien la sospecha proyectada sobre las apariencias, la presentación sistemática de la realidad que tenemos ante los ojos como una pantalla superficial y engañosa; la característica de la ideología es la incredulidad y nunca la fe perceptiva. De este modo, ni el nazi ni el comunista convencidos son el sujeto ideal del régimen totalitario, sino el individuo para el que ya no existen la realidad de la experiencia ni la distinción entre hecho y ficción, entre lo verdadero y lo falso. El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna.

Frente a los antiguos ideólogos, lo que distingue a los nuevos ideólogos totalitarios es que lo que les atrae de la ideología ya no es la «idea» o sus doctrinas la lucha de clases y la

explotación de los trabajadores, o la lucha de razas, o la custodia de los pueblos germánicos, sino el proceso lógico que puede desarrollarse, las prácticas que pueden derivarse. Es la «irresistible fuerza de la lógica» la que permite pasar de la «existencia de clases moribundas» a la afirmación de que tales clases están constituidas por personas condenadas a muerte. Concebida como guía para la acción, esta estricta lógica atraviesa la estructura de los movimientos y gobiernos totalitarios.Arendt entiende que corresponde a la naturaleza de las políticas ideológicas el hecho de que el verdadero contenido de la ideología la atención a la clase trabajadora o a los pueblos germánicos, que en su origen determinó la idea la lucha de clases como ley de la Historia o la lucha de razas como ley de la Naturaleza, sea devorado por la lógica con la que es *realizada* la «idea». [54]

El totalitarismo constituye una nueva forma de poder típica del siglo XX, desconocida hasta entonces y que, como decía antes, excede las categorías de la filosofía política clásica, de Platón a Montesquieu: los regímenes totalitarios surgidos en Europa durante los años treinta no representan una variante del despotismo, pues su fundamento no era el *temor*, sino el *terror*. Si ocurren hechos inconvenientes, contradictorios con la ideología, son los hechos mismos y no la ideología lo que debe transformarse. El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es permitir que la fuerza de la Naturaleza o de la Historia discurra libremente, sin tropezar con acciones espontáneas o con individuos que puedan sentirse responsables de lo que acontece. [55]

Arendt parece estar de acuerdo con Zygmunt Bauman, que mucho después, refiriéndose al genocidio de los judíos, escribió: «Es una ventana, no un cuadro.Al mirar por esta ventana se vislumbran cosas que suelen ser invisibles…». [56]

1.2. Un sistema en el que los hombres son superfluos

[…] igualdad monstruosa,
sin fraternidad ni humanidad.

Hannah Arendt

En definitiva, de acuerdo con Arendt, el totalitarismo no persigue un gobierno despótico sobre los hombres, sino un sistema en el que éstos sean superfluos. Al tratar de encajarlo todo en una ideología determinista, el terror se torna necesario para hacer que el mundo sea consistente y se mantenga en tal estado. Si es falso que todos los judíos son pordioseros sin pasaporte, basta con que el periódico oficial de las SS, *Das schwarze Korps,* tergiverse los hechos para que pase a ser cierto lo que antes no lo era. De manera similar, dejará de ser verdad que un hombre llamado Trotski fue alguna vez dirigente del Ejército Rojo cuando los bolcheviques lleguen a tener el poder para cambiar los textos de historia. Dado que la consistencia ideológica que reduce todo a un factor omniabarcador entra en conflicto con la inconsistencia del mundo, hay que ejercer la dominación total y demostrar que «todo es posible» mediante la eliminación, en todos los ámbitos, de la pluralidad y la característica imprevisibilidad de la acción y el pensamiento humanos.

Lo específico de la propaganda totalitaria es su efectiva literalidad, la transformación inmediata del contenido ideológico en viva realidad a través de instrumentos de la organización totalitaria. «Si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria.» [57] Lo que carece de precedentes en el totalitarismo no es, pues, su contenido ideológico, sino el mismo acontecimiento de la dominación total; la transformación de una perspectiva ge-

neral, como, por ejemplo, el antisemitismo, en un único principio que gobierna todas las actividades. Precisamente, en uno de los últimos capítulos del tercer volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, el que lleva por título «Dominación total», Arendt afirma que los campos de concentración son la institución más consecuente del gobierno totalitario, son el ideal social de la dominación total. En el contexto de la ideología totalitaria, nada puede resultar más sensato y lógico: si los allí internados son sabandijas, lo lógico es que deban eliminarse con gases venenosos.

Los campos desvelan verdades elementales sobre el ejercicio totalitario del saber, sobre la ideología totalitaria: los hechos pueden cambiarse, lo que hoy es verdadero, mañana puede ser falso, de modo que se habita en un mundo donde la verdad y la moral han perdido cualquier expresión reconocible. El terror total, como decía, comienza sólo cuando el régimen ya no tiene nada que temer de la oposición; los campos no responden a criterio de utilidad alguno, su existencia no puede explicarse en términos funcionalistas. Son laboratorios vivos en los que se manifiesta que «todo es posible», que las viejas distinciones entre vivos y muertos, verdugos y víctimas, pueden difuminarse permanentemente, creándose así un universo por completo autoconsistente, vacío de realidad e impermeable a toda refutación fáctica.Al mismo tiempo, al comprimir a unos contra otros con un anillo de hierro que los uniformiza e iguala, destruyen el único «prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio». [58]

El terror sólo puede dominar de forma absoluta a hombres aislados, por eso el aislamiento es uno de los objetivos del gobierno totalitario y también su resultado, ya que el poder emana siempre de hombres que actúan «concertadamente». Arendt escribe: «El aislamiento es ese callejón sin salida al

que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común [...] sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable. Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por el trabajo, es decir, donde todas las actividades humanas hayan sido transformadas en trabajo. Bajo semejantes condiciones, sólo queda el puro esfuerzo del trabajo, que es el esfuerzo por mantenerse vivo, y se halla rota la relación con el mundo como artificio humano». [59] Transformado en *animal laborans*, solo y desarraigado, el individuo puede ser sustituido por cualquier otro y, por tanto, deviene superfluo. Estar desarraigado significa no tener un lugar reconocido y garantizado por los otros, y ser superfluo significa no pertenecer al mundo.

En el camino hacia esta dominación total, el primer paso básico es anular al individuo como sujeto de derecho, como ciudadano «matar en el hombre a la persona jurídica». Esto significa perder la capacidad de acción normal, pero también la de la acción delictiva, al quedar eliminada cualquier posibilidad de adivinar un nexo entre el encarcelamiento y la acción realizada. Hallamos antecedentes de este paso en el mundo extraeuropeo por obra del imperialismo colonial y entre los judíos emancipados como consecuencia del antisemitismo moderno, [60] pero su culminación llega con la dominación totalitaria y los decretos de desnacionalización masiva de individuos cuyos derechos, a partir de ese momento, no se defenderán en parte alguna. Basta pensar en los campos de concentración y de exterminio, donde la reclusión no debe convertirse en ningún caso en un castigo calculable para delitos tipificados.

El siguiente paso, prefigurado también por las masacres

coloniales y por lo acontecido en torno al *affaire* Dreyfus, consiste en «el asesinato de la persona moral en el hombre» y culmina con la pérdida del contenido de la propia noción de solidaridad en los campos de concentración y de exterminio. Esta pérdida queda ilustrada por cómo en estos «pozos de olvido» la muerte en sí misma se torna anónima, «el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito». [61] El mundo occidental, observa Arendt, incluso en sus periodos más negros, siempre había otorgado al enemigo muerto el derecho a ser recordado; en los campos se privó a la muerte de su significado como final de una vida realizada; en cierto modo, al individuo se le arrebató su propia muerte.

La destrucción de la individualidad, de la autonomía personal, constituye el último paso hacia la dominación total y, en la institución más consecuente del gobierno totalitario, se traduce en la metamorfosis de los hombres en meros especímenes del animal humano, en cadáveres vivientes. El horror real, presente, reduce a los hombres a meros cuerpos sufrientes, pues paraliza de modo inexorable todo lo que no sea pura reacción y elimina la distancia que permite elaborar lo inmediato, lo vivido. Las cámaras de gas no se destinan a casos particulares, sino a una población en general, una población en la que no se distingue un individuo de otro ya que todos se reducen al mínimo denominador común de la vida orgánica.

El objetivo de convertir en superfluos a los hombres se logra, de este modo, al imponer un estilo de vida en el que el castigo no tiene conexión con un delito, en el que se realiza un trabajo sin producto y en el que se explota sin beneficio; se logra, en definitiva, a través de la pérdida total de sentido de cuanto ocurre. Arendt muestra que con la literalidad efectiva, con la transformación inmediata del contenido ideológico en realidad, los nazis, lejos de ser simples gánsteres metidos en política, inventaron una perversidad que va más allá

del vicio y que, a su vez, establece una inocencia absoluta, más allá de la virtud, de modo que la inocencia y la perversidad se encuentran fuera de la esfera de la realidad política. [62] El horror de los campos de concentración y exterminio radica en que los internos, a pesar de seguir vivos, están más aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone inmediatez y olvido. El exterminio tiene que ver con seres humanos que, a efectos prácticos, ya están «muertos».

Esa «monstruosa máquina de masacre administrativa», ese mundo carente de sentido pero que funcionó a la perfección, marchó gracias a la participación directa de una franja de «personas normales», simples *empleados,* y a la complicidad pasiva, dirá Arendt, de «un pueblo entero». [63]

1.2.1. *Responder al «impacto de la realidad»*

La consolidación del nazismo como totalitarismo marcó definitivamente el desarrollo del pensamiento de Arendt; el «impacto de la realidad» [64] le impuso un programa de reflexión que pervive de forma más o menos evidente en todos sus libros y artículos. Se trata de un programa estrechamente ligado a su pasión por comprender, a su voluntad de hacerse cargo de su tiempo [65] y a su decisión de encontrar vías para ir más allá del sentimiento vergonzante que, derrotado el nazismo, invadió a las víctimas y a todo el pueblo alemán, pues la vergüenza es un sentimiento que impide mirar a lo lejos y que, a la larga, corroe la capacidad de esperanza. [66] Arendt no estuvo dispuesta a bajar la vista, mirarse los pies y pensar sólo en el siguiente paso que tenía que dar.

Debemos abordar, desde la importancia de *Los orígenes del totalitarismo*, una serie de líneas de reflexión que quedan al descubierto si dejamos de considerar, como viene siendo ha-

bitual entre nosotros, que el núcleo del pensamiento arendtiano es la defensa de la democracia participativa y la concepción de la acción tal y como se plantean en *La condición humana.* Aunque mucho en Arendt justifica el gesto de convertir en clave de su pensamiento la apuesta por la natalidad y el énfasis en la capacidad casi milagrosa de hacer aparecer lo inédito de los seres humanos, conviene también advertir que, de su esfuerzo por aislar los elementos de los gobiernos totalitarios, aflora algo parecido a un guión de reflexión para los «tiempos de oscuridad», mucho más complejo, difícil de catalogar y entretejido de consideraciones que no siempre encajan fácilmente con la imagen que tenemos de una autora en la que puede leerse una «variante del radicalismo» y que nos resulta especialmente agradable «al no estar contaminada por el materialismo, el leninismo o el historicismo». [67] De la confrontación con la experiencia del totalitarismo, Arendt extrae un análisis en el que asume las terribles verdades de lo ocurrido y su radical y trágica originalidad. Esto es, se toma en serio la irreversible ruptura que significan en el siglo XX los hechos del totalitarismo, de modo que el programa que, como apuntaba, se entrevé tras sus reflexiones y escritos posteriores, puede enunciarse con las palabras de Tocqueville: «Un mundo nuevo requiere una ciencia política nueva». [68]

Las categorías y los problemas centrales del pensamiento arendtiano deben mucho al guión semioculto que se fue perfilando a lo largo de su esfuerzo por dar cuenta del fenómeno totalitario. Muchos de sus temas más característicos pueden leerse como si fueran imágenes invertidas de los conceptos de que se dotó en *Los orígenes del totalitarismo.*Así, resulta fácil pensar que su afirmación según la cual la libertad política tiene que ver con el espacio «entre» los hombres se contrapone al hecho de que los internos en los campos están comprimidos unos contra otros; o, también,

que la acción pensada en términos de imprevisibilidad y novedad absoluta es la imagen especular de la extinción total de la libertad y la voluntad humanas en una conducta convertida en serial; o que su continua preocupación por la durabilidad y la estabilidad constituye una respuesta al carácter de movimiento incesante que tuvieron las ideologías y los gobiernos totalitarios. Asimismo, la relevancia política que Arendt concede a la libertad, a la singularidad y a la pluralidad puede ser considerada la imagen inversa del terror y de la monstruosa *igualdad sin fraternidad ni humanidad* propia de los campos. Por último, la antítesis de «los pozos de olvido» es su política de la memoria, entendida no ya sólo como un recordatorio del sufrimiento de los judíos en el siglo xx puesto que masacres y dolor ha habido en abundancia a lo largo de la historia, sino también como énfasis en el papel de la palabra y del relato como vías para otorgar sentido a lo que hacemos y padecemos.

En la medida en que Arendt cree, como hemos visto, que el totalitarismo no es el resultado de un exceso de política en todos los ámbitos, sino que, de hecho, comporta su destrucción, [69] casi todos sus trabajos de la década de los cincuenta pueden considerarse el resultado de sucesivas tentativas de repensar el sentido, la especificidad y la dignidad de la política al distinguir entre dominio y poder político, y entre autoridad y poder o de abordar el problema de la fundación de la libertad como lo hace en su análisis de las revoluciones modernas. Se trataba de retornar a la pregunta «¿Qué es la política?» sin caer en la ilusión de una pura y simple recuperación de la tradición ni en los característicos engaños derivados de las actitudes progresistas [70] que, en su opinión, acostumbran a mirar el mundo con una intencionada falta de realismo rechazando enfrentarse a hechos desagradables. En este sentido,Arendt estaba lejos de compartir la confianza en la Ilustración que sigue dominando el autocomplaciente

pensamiento occidental. Baste, por el momento, con aquellas palabras del prólogo de 1950 a *Los orígenes del totalitarismo*, según las cuales el progreso y la fatalidad son las dos caras de la misma moneda, ambos son artículos de superstición, no de fe. [71]

Identificar los elementos que cristalizaron en los regímenes totalitarios contemporáneos la lleva, posteriormente, a profundizar en su análisis de la sociedad moderna como proceso de despolitización y de vaciamiento de la libertad pública de atomización de los individuos en la sociedad de masas, preludio, en cierto modo, del mayor y más radical aislamiento de los campos de concentración, a su conflictiva distinción entre lo *social* y lo *político,* a una relectura de Marx y a un estudio de las nuevas figuras contemporáneas *sin mundo* el paria, el apátrida, el refugiado.

Tales son algunos botones de muestra del proyecto que subyace en los escritos arendtianos, aunque cabría matizar que, si bien podemos afirmar que todo nace con *Los orígenes del totalitarismo,* no todo proviene de ahí.Arendt no es una pensadora con voluntad de sistema, baste recordar el carácter tentativo y experimental que siempre atribuye a sus «ejercicios de pensamiento»: prefiere contradecirse y dar algo de sentido a las experiencias con las que se siente confrontada, a conseguir un sistema de pensamiento coherente. Este carácter abierto y dóxico de su pensamiento parece afín a su crítica de la tradición metafísica occidental, característica de la filosofía de su época, pero también es fruto de su intento por alejarse de las formas de pensamiento o de ideología que aspiren a poder explicar cualquier hecho. Arendt trata de encontrar un pensar que no anule lo contingente, que no sea indiferente a la realidad ni a la experiencia. Precisamente, una de las preguntas que la ocupará, sobre todo tras asistir al proceso de Eichmann, es qué relación puede establecerse entre la incapacidad para pensar y la indiferen-

cia hacia la realidad, la ausencia de responsabilidad tan propia del mal contemporáneo. De este modo, hacia el final de su vida, Arendt afirmaba: «Cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento el modo en que yo me lo he permitido es quizás un poco desmesurado, extravagante tiene la reserva de ser experimental». [72] Sabía bien, por los acontecimientos que le tocó vivir, que la coherencia no es una virtud en los seres humanos, lo es en la relación de los enunciados entre sí.

En junio de 1966, escribía: «Con la derrota de la Alemania nazi, parte de la historia llegaba a su fin [...]. Era, en cualquier caso, el primer momento posible para articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida de adulta: *¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?»*. [73] Tales preguntas no pueden encontrar respuestas fáciles y no se resuelven con una teoría política nostálgica de la polis griega como algunos han querido leer en obras como *La condición humana*, sino con realismo y un coraje responsable de resonancias nietzscheanas para asumir los trágicos límites de la existencia, que en Arendt siempre están acompañados de una incansable esperanza animada por el hecho de que cada uno de nosotros es un nuevo inicio: «Pues el suelo los vuelve a engendrar, / como siempre los engendró». [74]

2. La dignidad de la política

M'exalta el nou i m'enamora el vell.
Josep Vicenç Foix

2.1. El conflicto entre la polis y el filósofo

> Sospecho que la filosofía no es del todo ajena a este embrollo. Naturalmente, no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón. (Una de las principales razones que me indujeron a esforzarme tanto en aislar los elementos de los gobiernos totalitarios fue la de mostrar que la tradición occidental, desde Platón a Nietzsche incluido, estaba por encima de toda sospecha.) Si acaso, quizás en el sentido de que la filosofía occidental nunca ha tenido un concepto claro de lo político, ni podía tenerlo porque, por necesidad, hablaba del hombre en singular y sólo tangencialmente abordaba el hecho de la pluralidad.
>
> *Hannah Arendt*

En 1964, en la entrevista que le hizo Günter Gaus, Arendt decía: «No soy una filósofa», y a continuación añadía que su única pretensión era «mirar la política con ojos despejados de filosofía». [75] Con estas palabras manifestaba no compartir la secular animadversión de los filósofos hacia la política; en su opinión, la mayor parte de la filosofía, desde Platón hasta Marx incluido, puede interpretarse sin dificultad como resultado de los diversos intentos para hallar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. [76]

A lo largo de la conversación con Gaus, Arendt se definía como «teórica de la política», como si deseara insistir en que su gesto de retornar a preguntas como «¿Cuál es el sentido de la política?» no pertenecía a la tradición de la filosofía política ni se había desarrollado en su marco. Declaraciones como: «No soy una filósofa», lejos de indicar su ignorancia de una tradición de la que provenía [77] y en la que se movía con comodidad, tienen que ver con una posible forma de caracterizar su programa de reflexión. Por ello, resulta comprensible que, poco después de esta entrevista, Jaspers le escribiera: «No quieres ser una filósofa. Dado que ninguno de nosotros puede definir lo que es un filósofo, debo preguntarte qué significa *no ser filósofo*». [78] Arendt jamás dio una respuesta directa a tal pregunta, pero cabe entender que tanto su búsqueda de la especificidad y la dignidad de lo político

como sus reflexiones acerca del papel del juicio constituyen su respuesta. Una respuesta que no se tradujo en lucha frontal contra la tradición filosófica, sino en la voluntad de situarse en sus márgenes, aunque siempre en diálogo con ella. Ya con su laborioso esfuerzo por aislar los elementos de los gobiernos totalitarios había levantado acta de una ruptura, del fin de una tradición, y había tomado la decisión de adoptar una vía experimental que perviviría lo largo de su vida. Así, escribía: «¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia nos encontramos con todo tipo de teorías». [79] Todo ello concede, sin duda, un enorme atractivo al pensamiento arendtiano, pero también, al mismo tiempo, un estatuto altamente problemático, como se le ha reprochado a menudo.

Un modo de acercarse a lo que cabría denominar «la nofilosofía» [80] de Hannah Arendt es considerar que su perspectiva se asemeja a la de la muchacha tracia en la anécdota relatada en el *Teeteto* platónico: «Ahí tienes,Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y, al mirar al cielo, dio con sus huesos en un pozo. Y se dice que una joven tracia, con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies. Esta burla viene muy bien a todos aquellos que dedican su vida a la filosofía». [81] Al referir esta historia, el filósofo griego pareció tomar más en serio la supuesta incomprensión de la mayoría hacia la especulación filosófica, hacia la teoría, que la perniciosa influencia que atribuyó a los poetas en la *República*, [82] de modo que en este pasaje puede leerse ya la rígida frontera que, a lo largo de la tradición occidental, ha separado al pensador especulativo del común de los mortales. Como Arendt escribía en 1954: «La tradición de nuestro pensamiento político comienza en el mismo momento en que la muerte de Sócrates lleva a Platón a desesperar de la vida de la *polis* y a

poner a la vez en duda ciertos fundamentos de la enseñanza socrática». [83]

Al acudir a la figura de la joven tracia, Platón iluminó un rasgo estructural del pensamiento, que lo aleja de lo político y que se manifiesta en la característica distracción del filósofo. Cuando se piensa, la experiencia común *des-aparece.* El gesto de pensar significa siempre un cierto distanciamiento del mundo de las *apariencias*, de lo común, de ahí la burla de la muchacha. La tradición filosófica occidental ha salvaguardado dicha figura y ha entendido la experiencia del pensar como un proceso de de-sensorialización, de interrupción y retirada de todo lo visible con el fin de acceder a la región de los invisibles, de lo eterno. A lo largo de la historia de la filosofía [84] encontramos versiones muy diversas de la caída al pozo del primer filósofo. En el siglo XX, pensadores como Heidegger o Wittgenstein retomaron la cuestión. El primero escribía: «Hacemos bien en acordarnos, ocasionalmente, de que tal vez en nuestra marcha podemos caer alguna vez en un pozo», [85] convirtiendo así la risa de la muchacha en criterio para saber que el pensador se halla en el buen camino, esto es, «fuera del orden». El segundo afirmaba que, en filosofía, el lenguaje «marcha en el vacío». [86]

Ambos filósofos estarían acentuando el hecho de que en filosofía las palabras se hallan en cierta medida alejadas, exiliadas del mundo común, como si se tratara de ruedas que giran fuera de su engranaje. La propia Arendt utiliza la imagen de las «palabras congeladas», haciéndose tal vez eco de Rabelais cuando éste relata: «Antífanes decía que la doctrina de Platón era semejante a las palabras que, cuando son proferidas en ciertas comarcas durante el riguroso invierno, se hielan y se cristalizan con el frío del aire y no son oídas». [87] Tanto en el tratamiento de la anécdota de la joven tracia como en este fragmento de Rabelais podría leerse también la idea de que cabe considerar el pensamiento como el resulta-

do de un cambio en el rumbo de la atención, un cambio que haría posible reparar en lo que permanece inadvertido cuando nos encontramos envueltos en las urgencias del quehacer ordinario.

La idea de la experiencia del pensar como proceso de desensorialización puede ilustrarse también con la historia de Orfeo y Eurídice: Orfeo descendió al Hades para recuperar a su esposa muerta y las divinidades infernales accedieron a restituírsela a condición de que no dirigiese su vista hacia atrás mientras ella le seguía. Cuando ya casi había llegado al mundo de los vivos, Orfeo se dio la vuelta para mirarla y Eurídice se volatilizó inmediatamente. Este viejo mito, piensa Arendt, expone, con mayor precisión que cualquier terminología teórica, lo que ocurre cuando el pensamiento se detiene en el mundo de la vida ordinaria: todos los invisibles vuelven a desaparecer. El pensamiento establece sus propias condiciones, anula las distancias temporales y espaciales y, de este modo, se torna ciego ante lo aportado por los sentidos; suprime cuanto está al alcance de la mano a fin de que lo distante pueda manifestarse. Quien piensa se ocupa de las cosas ausentes, de modo que, en la distracción proverbial del filósofo, «todo lo presente está ausente, porque algo realmente ausente está presente en su espíritu». [88]

En efecto, pensar significa detenerse allí donde tenemos la tentación de precipitarnos, por ello no resulta extraño que incluso el lenguaje común recoja la expresión «pararse a pensar». Cabe considerar que de la hipostatización de la sencilla y ordinaria experiencia que tiene cualquier ser humano cuando piensa nació el sueño de la metafísica de alcanzar una región atemporal. Pero, al mismo tiempo que reconoce que la condición de la vida del espíritu supone una cierta retirada de la acción, de lo visible,Arendt subraya algunos problemas vinculados a esta hipostatización; no sólo los que se refieren al establecimiento de los conocidos dualismos entre

alma y cuerpo, mundo sensible y mundo suprasensible, sino, en particular, los relativos al carácter del Yo pensante, un Yo que no tiene edad ni sexo y carece de cualidades y de biografía. Se trata de un Yo que nunca aparece ante los otros, con lo cual es radicalmente *apolítico* o, por decirlo de otra forma, *amundano*. De ahí que Arendt no cese de recordar la burla de la muchacha tracia, así como la «torpeza» del pensador cuando pretende, *qua* filósofo, intervenir en la polis, y de ahí también que trate de dar con una vía para el pensar que no suponga un alejamiento tan tajante del mundo plural como el que implica el pensar especulativo de los *pensadores profesionales*. En este sentido, en los textos arendtianos encontramos, en diversas ocasiones, la idea del pensar como proceso de descongelar palabras. Parece como si, de nuevo, Arendt se hiciera eco del episodio de Rabelais que citábamos hace un momento. Ahora encontramos a Pantagruel en alta mar junto a sus compañeros cuando, súbitamente, empiezan a oír un enorme guirigay: son las palabras que, con la bonanza climática, están descongelándose. [89]

Dicho en otros términos,Arendt se sitúa fuera de la tradición que ha concedido a la contemplación, al *bios theoretikos*, una superioridad enorme respecto de cualquier otro tipo de actividad humana. La metafísica occidental, al asimilar la *praxis* a la *poiesis* e imponerle los criterios de la *theoria*, ha devaluado de modo persistente y sistemático la política y el espacio público. Ya en Platón se encuentra una de las preguntas a las que la filosofía política ha tratado de responder, a saber: ¿cuáles son las mejores condiciones (la «mejor forma de gobierno») para que la actividad filosófica no se vea turbada por las premuras de la vida cotidiana? [90] En Arendt, en cambio, el gesto de volver a la pregunta por el sentido de la política es inseparable de la convicción de que, afortunadamente, pensar no es prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en seres que nunca exis-

ten en singular y que se caracterizan por su esencial pluralidad. De este modo, sus reflexiones sobre lo político nada tienen que ver con la pregunta acerca de cuál es la mejor forma de gobierno, ni con una radical retirada del mundo, sino que poseen el carácter de ejercicios, de tentativas hechas por alguien que trata de responder al desafío de los acontecimientos del presente. Las reflexiones de Arendt sobre lo político intentan, pues, repensar la dignidad de la libertad política en unos «tiempos de oscuridad» en los que ésta ha sufrido su negación más contundente y se ha dado la mayor bancarrota de la comprensión. Como decía al final de su vida: «Se habla [...] de colapso de la tradición, ¡pero nunca se dan cuenta de lo que esto significa! Y significa que nos hallamos afuera, a la intemperie!». [91] No debe sorprender pues que, en la glosa que pronunció en el funeral de Arendt, Hans Jonas afirmara: «Pensar fue su pasión y pensar junto a ella era una actividad moral. Era intensamente moral pero completamente inmoralista». [92]

2.1.1. *A favor de las apariencias*

> Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana y los asuntos humanos, han de llegar alguna vez a una verdadera filosofía política, habrán de convertir la pluralidad humana de la cual surge todo el ámbito de los asuntos humanos, con toda su grandeza y miseria, en el objeto de su *thaumadzein.*
>
> *Hannah Arendt*

La búsqueda de un concepto claro de lo político llevó a Arendt a declarar: «Me he alistado en las filas de aquellos que hace algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días». [93] Es importante insistir en que estas palabras son inseparables de las relativas a la ruptura de la tradición: a partir de los hechos del totalitarismo, ya no es necesaria la

crítica o el derribo de los pilares de las verdades mejor conocidas, basta con abrir los ojos y mirar alrededor para darnos cuenta de que «estamos en medio de una montaña de escombros de aquellos pilares». [94] La fractura del hilo de la tradición ha dejado de pertenecer sólo a la historia de las ideas y ha pasado a formar parte de la historia del mundo; es decir, el desarraigo no es específico del filósofo, ahora se ha convertido en propio del hombre ordinario contemporáneo. Esta fisura abierta en el corazón del presente, en la que los errores más terribles han sustituido a las viejas verdades tradicionales, es lo que da que pensar.

Desde el convencimiento de que hemos perdido de modo irreversible la tradición,Arendt se acerca a esta fisura como una «entusiasta del reciclamiento»; [95] considera que hay que arriesgarse a pensar sin pilares o soportes, sin el peso de normas o tradiciones, si se quiere evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento. En sus manos, reciclar es arrancar fragmentos de su contexto y reordenarlos con el objetivo de concederles la fuerza que tienen los pensamientos nuevos. Este gesto, de claras resonancias benjaminianas, queda más subrayado, si cabe, en las siguientes consideraciones: «Cualquier periodo para el cual su pasado se haya tornado tan cuestionable como para nosotros debe tropezar en algún momento con el fenómeno del lenguaje, pues en él está contenido el pasado en forma imborrable [...]. La *polis* griega seguirá existiendo en el fondo de nuestra existencia política, siempre que sigamos usando la palabra "política"». [96]

No debe sorprendernos que al retornar a la pregunta por el sentido de la política Arendt dirija su mirada, en primer lugar, hacia la polis. Pero no se vuelve hacia la polis tal como ha sido tematizada por los filósofos, porque el divorcio entre el pensamiento y el mundo común ya estaba inscrito en el acta de nacimiento de la filosofía. La Grecia que le in-

teresa es la de los poetas, los historiadores o los ciudadanos reflexivos: Homero, Heródoto,Tucídides y Sócrates. Y, a pesar de que en los escritos de Arendt se encuentran aproximaciones muy diversas a este mundo prefilosófico en particular, al papel desempeñado por Sócrates como ciudadano y pensador no profesional, [97] en todas ellas se parte de la idea de que la búsqueda de la inmortalidad se encuentra tanto en la raíz de la filosofía como en la política. [98] Los mortales como los griegos denominaban a los humanos para diferenciarlos de las divinidades son seres que, si bien pueden pensar la eternidad, no gozan de inmortalidad alguna; los humanos sólo «pueden procurarse en un proyecto político la única cuota de inmortalidad histórica a su alcance». [99]

En el mundo prefilosófico anterior a Platón, participar en la inmortalidad significaba conseguir fama *(kleos)*, dado que ésta, a través de la memoria conservada en el poema o en el relato, dotaba de permanencia a las grandes gestas y las palabras humanas. La poesía homérica y la narración histórica constituían formas de inmortalizar, de conceder durabilidad, a la vez que entrañaban la aceptación de la temporalidad, la finitud, la contingencia.Así, por ejemplo, Heródoto declaraba que escribía para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos quedasen en el olvido. [100] En cambio, la experiencia filosófica de lo eterno inefable *(arheton)* para Platón y sin logos *(aneu logou)* para Aristóteles estaba construida sobre el abandono de la temporalidad: el pensamiento rehuiría un mundo habitado por seres mortales, que llevan consigo la huella de la nada a la que están destinados, para refugiarse en la contemplación de las cosas que son desde siempre y para siempre. El filósofo conseguiría el propio *athanatizen*, la propia inmortalidad, al contemplar la verdad de las ideas inmutables. Los filósofos utilizaban la palabra *theoria* o «contemplación» para distinguir su experiencia de lo eterno de las demás actitudes, que como máximo podían atañer al

tipo de inmortalidad alcanzable en un marco temporal. [101]

Además de subrayar que el tiempo sólo se convierte en un problema con los filósofos, [102] Arendt recuerda que, en el mundo anterior a Platón, antes de la escisión entre la admiración filosófica *(thaumadzein)* y la palabra, no existía separación fundamental entre acción y discurso («el autor de las grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras»). [103] El habla no se concebía en términos de libertad de expresión como solemos entenderla en la actualidad, sino como un tipo de acción, no sólo porque con las grandes palabras las gestas memorables se salvaran de caer, mudas, en el olvido, sino porque discurso y acción se consideraban coexistentes y del mismo rango. Esto indica que, en aquella suerte de espacio público, encontrar las palabras oportunas en el momento adecuado era actuar, independientemente de la información o comunicación que con ellas se transmitiera.

Al destacar el estrecho vínculo entre lo político y lo homérico, Arendt quiere centrar la atención sobre el hecho de que, cuando el héroe cruza el dintel de su casa y sale al exterior, irrumpe en un ámbito donde se halla entre iguales y donde cada uno puede ver, oír y admirar las hazañas de todos los demás. Se trata de una esfera que tiene que ver con la palabra y en la que todo lo que aparece es público, si bien todavía no político en sentido propio, pues este espacio desaparece tan pronto como la expedición o la batalla acaban, el campamento se levanta y los «héroes» los hombres libres, según Homero regresan a casa. El espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se vincula a un sitio concreto «que sobreviva a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones». [104] Arendt insiste en que «la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas [...] el nacimiento de

la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanas una permanencia más fiable que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema, bien positivamente en el sentido en que Platón decía (en la *Carta XI)* que la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza». [105] En la polis, lo que pervivió como contenido del *ser-libre* fue la presencia de los otros, el trato con los iguales en el carácter público del *logos*, en el ágora.

De este modo, la ciudad ofrecía un remedio a la futilidad de la palabra y la acción en una especie de memoria organizada que garantizaba cierta inmortalidad a los mortales. Pero, en este punto, Arendt resalta que lo más importante para la política es precisamente el plural de la palabra «mortales»: la libertad política necesita de la presencia de los demás, exige *pluralidad*, un espacio *entre* los hombres. En este contexto en el que nada ni nadie puede «ser» sin que alguien mire, sin aparecer ante los demás, se multiplican las oportunidades para que cada uno pueda distinguirse, pueda mostrar con actos y palabras su unicidad, *quién es.* [106] En contraste con ello, la experiencia filosófica de lo eterno siempre tiene lugar al margen de los asuntos y la pluralidad humanos; el filósofo liberado de las cadenas que le atan a sus congéneres, como sabemos por el mito platónico de la caverna, inicia un camino en perfecta soledad, ni acompañado ni seguido por nadie.

Arendt afirma que, en el espacio de la política, ser y apariencia coinciden, y al mismo tiempo recuerda que el término *doxa* está vinculado al campo semántico de *kleos* (fama). En la polis, el mundo se mostraba de modo distinto a

cada ser humano de acuerdo con la posición que ocupaba en él y, por ello, la opinión, la *doxa* tan denostada por los filósofos desempeñaba un papel fundamental, puesto que no era más que «la formulación con palabras de *dokei moi*, a saber, de aquello que se le a-parecía a uno. No se trataba de una fantasía subjetiva o arbitraria ni tampoco de algo absoluto y válido para todos [107] ».

Por medio de ella se asumía que un mismo mundo *(koinon)* se mostraba a todos. «El que dice lo que existe –λεγει τα εοντα– siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren un cierto significado humanamente captable [108] ».

Así, Arendt entiende que la opinión y no la verdad absoluta se encuentra entre los prerrequisitos de todo poder político, y escribe: «Por esta misma causa, cuando en la esfera de los asuntos humanos se reclama una verdad absoluta, cuya validez no necesita apoyo del lado de la opinión, esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y de todos los gobiernos». [109] No resulta pues extraño que afirme que el antagonismo entre verdad y opinión ya se encuentra en la contraposición entre dialéctica y retórica en el *Gorgias,* ni que atribuya a su autor, Platón, la construcción de una «tiranía de la verdad» según la cual lo que debe gobernar la ciudad no es lo temporalmente bueno sino lo eternamente verdadero. [110]

Al *pathos* de la admiración muda *(thaumadzein)* en la *theoria* de los filósofos, Arendt contrapone la importancia de la palabra en la esfera pública. [111] El espacio público es un lugar de acción y de discurso en el que todo lo que aparece adquiere dignidad, es la arena en la que los logros de la civilización humana son administrados por cada generación y transferidos a la siguiente, y son salvados, así, de la ruina de los tiempos, del ritmo devorador y el movimiento de perpetuo cambio de la vida biológica *(zoe)*. Los humanos pueden

superar su mortalidad al aparecer, manifestarse y distinguirse *(bios)* en el ámbito público.

La importancia que Arendt concede a la esfera pública como espacio del aparecer destaca más aún si atendemos a su insistencia en que constituye el lugar en el que la realidad se revela. Basta recordar algunas de sus palabras en *La condición humana:* «Para nosotros, la apariencia algo que ven y oyen otros al igual que nosotros constituye la realidad [...] La presencia de los otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos». [112] Nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública. Sólo donde las cosas pueden ser vistas por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor saben que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana. Con ello se afirma que la libertad tiene que ver básicamente con la experiencia de la realidad en un espacio relativamente estable en el que hay perspectivas diversas e irreducibles.

Esta idea según la cual la pluralidad es lo que permite que la realidad sea experimentada parece constituir una respuesta a las ficciones ideológicas de los regímenes totalitarios.Tales ficciones, como hemos visto en el capítulo anterior, proyectaban una sospecha sobre las apariencias y presentaban lo que se nos muestra como una pantalla superficial y engañosa. Pero Arendt no se limita a afirmar que la realidad se manifiesta en los espacios humanos, sino que sostiene además que el ámbito en que aparece es el espacio público y político que los humanos pueden formar entre ellos, de modo que para que la realidad se revele es necesaria una política libre. [113] (Ya en *Los orígenes del totalitarismo* escribía, como hemos visto: «Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos

[…] Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio».) [114]

En numerosas ocasiones, Arendt había utilizado imágenes de movimientos naturales para ilustrar cómo en los regímenes totalitarios los seres humanos se habían visto arrojados al proceso de la Naturaleza o de la Historia y atrapados en él, convirtiéndose en superfluos e intercambiables. Frente a estos regímenes, la ciudad constituye el espacio donde, gracias a la acción y al discurso, los hombres pueden interrumpir el sempiterno ciclo de la naturaleza, esto es, pueden dotarse de cierta estabilidad y distinguirse unos de otros. De hecho, la experiencia de los campos de concentración había mostrado que esto, específicamente humano, nada tiene de natural, inevitable o irreversible, y no hay que olvidar que las reflexiones arendtianas acerca de la libertad y de la política arrancan justamente de esta experiencia. La política no es, pues, una necesidad de la naturaleza humana, sino sólo una posibilidad ocasionalmente realizada, de modo que la tarea de la teoría política sólo puede consistir en enseñarnos a detectar y a comprender tales momentos de libertad en la historia.

Ésta es una de las razones por las que, además de dirigir su mirada hacia la polis, Arendt investiga otros momentos en los que se han dado un espacio público plural y la preocupación por su estabilidad, como por ejemplo en Roma o, en particular, en las revoluciones modernas y contemporáneas. Como observa Dana R.Villa, [115] si bien es cierto que la polis griega adquiere en su pensamiento político un significado a veces casi paradigmático, su recuerdo nada tiene de nostálgico: le sirve para decir que el sentido de la política es la libertad, para subrayar la especificidad de la acción, el tipo de durabilidad que le es propia, y para distinguirla de otras actividades, como las económicas. Al mismo tiempo, como vere-

mos a continuación, le sirve para desarrollar una crítica de la modernidad en términos de progresiva desaparición del espacio públicopolítico, de retirada de ese *espacio de apariencias* posible gracias a la pluralidad humana.

2.1.2. *El carácter artificial de lo político*

> ¡El mundo está fuera de quicio! Ah, suerte maldita, ¡haber nacido yo para enderezarlo!
>
> *William Shakespeare*

Al subrayar que no toda forma humana de convivencia es política, Arendt acentúa el carácter artificial de lo político. Así, en una carta a Voegelin, escribe que la «naturaleza» del hombre sólo es «humana» en la medida en que abre la posibilidad de devenir algo no-natural por excelencia. [116] Los humanos, a diferencia de los animales, no necesitan aceptar lo dado, pueden transformarlo; frente a los procesos devoradores de la naturaleza, edifican un mundo de civilización capaz de sobrevivirles y de proveerles un espacio estable donde habitar. Al leer estas palabras, cabría pensar que nos encontramos ante una típica caracterización de la naturaleza del hombre a partir de la conocida distinción entre naturaleza y libertad, pero en Arendt las cosas son siempre algo más complejas de lo que parece a primera vista. Esto se puede apreciar si atendemos a un concepto que en su obra está estrechamente vinculado al término «público»: el de «mundo».

El mundo, en cuanto es común a todos nosotros, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, más bien está relacionado con «los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre». [117] Convivir en el mundo significa, en esencia, que un mundo de cosas está *entre* quienes

lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan a su alrededor. Como todo lo que está en medio, lo que está «entre» (*in-between*) el mundo une y separa a los que lo tienen en común. [118] Ocurre entonces que el mundo impide, por decirlo así, que caigamos unos encima de otros, apelotonados, ya que tiene el poder de agrupar, separar y relacionar a las personas. Se trata de un mundo humano en cuyo seno hay espacio para desplazarse y compartir perspectivas distintas.

De ahí que Arendt señale que lo verdaderamente difícil de soportar en la sociedad de masas es que el mundo haya perdido su poder para agrupar, relacionar y separar, no la cantidad de individuos que la forman. Así, cuando se refiere a la progresiva pérdida de mundo (*wordlessness*) en la época moderna, no está aludiendo a la merma de la comunidad tradicional, constituida por vínculos casi familiares, sino a la pérdida de este artificio humano, de esta esfera pública cuya realidad deriva de «la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común» [119] y que no es asimilable a la unidad homogénea del género humano.

Entendamos, pues, desde esta perspectiva, que la política introduce una ruptura en relación con cualquier modalidad simplemente social de vida, dado que el mundo común no se deja reducir a la gente que vive en él: es el espacio que hay «entre» ellos. En uno de los fragmentos de lo que tenía que ser su libro *¿Qué es la política?* leemos: «*El* hombre es a-político. La política nace en el *entre-los*-hombres, por lo tanto completamente fuera *del* hombre». [120]

La característica básica de este mundo común no radica en que sus objetos sean herramientas o útiles, ni su mundanidad consiste en ser un sistema abierto de remisiones entre utilidades, sino que lo esencial es su estabilidad, durabilidad, artificiosidad e intersubjetividad. [121] La civilización se puede

entender como el mundo que los seres humanos han ido construyendo al poner límites a los procesos devoradores naturales y pseudonaturales, y al hablar sobre él. Este mundo no está constituido tan sólo por los productos del trabajo sino también por la cultura y las instituciones. En la medida en que el ciclo biológico que lleva a los humanos a la muerte afecta también a este artificio humano, la supervivencia y la estabilidad del mismo deben ser conquistadas a través de una constante lucha contra el movimiento natural que conduce todo a su ruina. [122] El objeto de la política está vinculado precisamente a esta preocupación por el mundo *(amor mundi)* y, por ello, a los gestos dirigidos a estabilizar la convivencia de seres perecederos a través de una comunidad de diversos. Como ha escrito Françoise Collin y como veremos en el apartado siguiente, Arendt se refiere a una «comunidad plural inscrita en el tiempo como comunidad de excepciones». [123]

Tanto la mirada hacia la polis como el concepto de mundo están vinculados a la tentativa arendtiana de revisar el contenido de lo político y a su esfuerzo por repensar la acción de forma no tradicional. En este punto, conviene insistir, como han hecho, entre otros, Jacques Taminiaux y Roy T. Tsao, [124] en las palabras de Wystan Auden: «La señora Arendt tal vez se muestra más reticente de lo que debiera acerca de lo que realmente tuvo lugar en este ámbito público de los griegos». [125] Quiero decir que, si hay que tomarse en serio el proyecto de reflexión inaugurado en *Los orígenes del totalitarismo*, no cabe atribuir a su autora un intento tan simple como el de volver a anudar los hilos que nos vincularían a Grecia, ni siquiera los que nos conectarían a la Atenas del siglo V a.e. Adelantemos, de momento, como ilustración de lo que sugiero, que en algunos de los textos en los que se refiere a la Oración Fúnebre de Pericles encontramos un recelo acerca de que, según el político ateniense, la tarea de la

polis era proporcionar un espacio donde la fama de las grandes acciones y palabras pudiera darse por sí misma y durar, con independencia de las artes fabricadas y poetizadas; [126] esto es, la ciudad no necesitaría de la memoria de los poetas e historiadores, y tendría, pues, algo de a-mundana. Arendt observa, con ironía, que sólo gracias al trabajo de Tucídides se han conservado las palabras de Pericles. [127] Pero vayamos primero a las secciones centrales de *La condición humana,* en las que se establece la conocida distinción entre labor *[labor],* trabajo *[work]* y acción *[action]*, para retornar después a su desacuerdo de fondo con respecto a la polis griega.

Labor, trabajo y acción constituyen un conjunto de abstracciones, distintas entre sí, de las actividades humanas en el mundo, [128] cada una con su propia lógica de explicación y con una dinámica distinta de cambio y de persistencia en el tiempo. Arendt entiende la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al repetitivo ciclo de la naturaleza; esto es, la labor produce todo lo necesario para la subsistencia y reproducción del organismo humano y de la especie. Se distingue por no dejar nada tras de sí: sus productos están destinados a ser *consumidos* y a desaparecer casi tan rápidamente como han aparecido. De modo que laborar y consumir no son más que dos etapas de un mismo proceso, el siempre repetitivo ciclo de la «vida» *(zoe)*. Dado el carácter devorador de la vida biológica, no cabe suponer que una mayor abundancia de productos de la labor implique su mayor durabilidad, o que el recurso a útiles o a instrumentos más sofisticados sirva para cambiar o hacer desaparecer la necesidad. En todo caso, como ocurre en nuestro mundo contemporáneo, simplemente la disimulan, del mismo modo que quedaba oculta en el ámbito privado cuando los esclavos o las mujeres eran obligados, violenta e injustamente, [129] a encargarse de ella. Al igual que la reproducción, con la que tiene tanto que ver, la labor es fértil, tiende a generar excedentes y, por ello,

ofrece la posibilidad de un ilimitado crecimiento. En esta característica se habría basado el moderno desarrollo económico y social.

La labor también se distingue por su no visibilidad y por su carácter repetitivo y fuertemente apolítico. Dicho con mayor claridad, a diferencia de lo que sucede en el ámbito del trabajo y de la acción, el *animal laborans* puede laborar en grupo pero ello nunca se traduce en el establecimiento de una realidad reconocible e identificable para cada miembro del mismo, pues laboran como si fueran uno y no muchos. En esta dimensión de la actividad humana, la identidad se confunde con la uniformidad; no importa que la carga de esta servitud natural la soporten unos u otros. En opinión de Arendt, la labor no sería específicamente humana, ya que nuestro «metabolismo con la naturaleza» es algo que compartimos con los demás seres vivos; se trata de una actividad que «no *produce* más que vida». [130]

El término «trabajo» queda exclusivamente reservado para la producción de cosas durables y, a pesar de que con frecuencia labor y trabajo se han llegado a pensar como una y la misma actividad, Arendt recuerda que, desde la Antigüedad, las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para ambas actividades: el griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai;* el latín, entre *laborare* y *facere* o *fabricari;* el francés, entre *travailler* y *ouvrer*, y el alemán, entre *arbeiten* y *werken.*A diferencia de la labor, el trabajo es productivo: sus resultados no están destinados a ser consumidos sino a ser *usados*, dado su carácter duradero. Frente a la repetición característica del laborar, el trabajo la fabricación multiplica, amplía algo que ya posee una existencia relativamente estable.

El trabajo constituye, pues, la dimensión por medio de la cual producimos la pura variedad inagotable de cosas que

constituyen el *mundo* en que vivimos, el artificio humano. Sólo por haber erigido un mundo de objetos relativamente independiente a partir de lo que la naturaleza nos da, y por haber construido este ambiente artificial, podemos considerar la naturaleza como algo objetivo. Es la estabilidad, la durabilidad de los productos del trabajo lo que posibilita la objetividad. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza sólo habría movimiento eterno, nunca objetividad. El *homo faber* consigue esta durabilidad y objetividad al ejercer una cierta violencia sobre la naturaleza, y se convierte en amo de ella, capaz de destruir incluso lo producido por sus propias manos. De este modo, lejos de criticar la reificación o de afirmar que con el trabajo se da un proceso de humanización de la naturaleza, Arendt subraya que con él se crea un espacio artificial entre los hombres y la naturaleza.

Si bien el mundo así creado no es, por sí mismo, un espacio de libertad, pues las actividades del trabajo tienen siempre un valor meramente instrumental. El proceso de fabricación está enteramente determinado por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina en ella y de que sólo es un medio para producir tal fin.A diferencia de la rutinaria actividad de la labor, en la que laborar y consumir son sólo dos etapas de un proceso idéntico, la fabricación y el uso son dos procesos absolutamente distintos. El tener un comienzo definido y un fin determinado y predecible son rasgos propios del trabajo.

Arendt considera que el mundo sólo se revela habitable en tanto trasciende la simple *funcionalidad* de los bienes de consumo y la *utilidad* de los objetos de uso, y sólo se convierte en un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico *(bios)* gracias a la acción y la palabra. La acción, que «se da entre los hombres sin la intermediación de cosas o materia», [131] no ayuda a la subsistencia de la especie

ni añade cosas tangibles al mundo, sólo percibimos sus efectos en *la intangible trama de relaciones humanas* que se da siempre donde los humanos viven juntos. De las tres actividades, es la única que otorga sentido a nuestras vidas y al mundo.

Frente a la *procesualidad* de la labor y a la *proyectabilidad* del trabajo, la acción se distingue por su libertad constitutiva, por su *impredecibilidad*, pues sólo puede tener lugar en un contexto plural, siempre supone una trama de relaciones humanas ya existente. En la medida en que, como hemos visto, el mundo está habitado por los hombres y no por el Hombre, esta pluralidad es dinámica. Sabemos que una de las condiciones del mundo de los «mortales» es que las personas que lo habitan varían continuamente, que nuevos seres humanos nacen y otros desaparecen («[…] los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar»). [132] Arendt pone el acento en la natalidad y, al hacerlo, se dota de una vía para dar cuenta de la acción: nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes de que llegáramos y que sobrevivirá cuando partamos; nacer es también aparecer por primera vez, irrumpir e interrumpir. En este sentido, ella entiende que la acción humana es inicio, libertad; los seres humanos tienen el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, puesto que la acción hace aparecer lo inédito. De toda criatura recién nacida se espera lo inesperado.

La acción sólo es política si va acompañada de la palabra *(lexis),* del discurso, y ello se debe a que, en tanto que somos plurales, distintos, podemos conversar, debatir, comunicarnos. Si la característica de los humanos fuera la homogeneidad y no la pluralidad, nuestro lenguaje podría asemejarse al sonido de las cigarras, pero jamás revelar la realidad común ni lo que nos distingue a unos de otros. De este modo, podemos decir que para Arendt la acción es fundamentalmente

interacción.Al mismo tiempo, a diferencia de la conducta, la acción requiere iniciativa, apunta a lo inesperado.

De nuevo, Arendt recurre aquí a las lenguas griega y latina: ambas disponen de verbos que permiten articular la experiencia de la acción en tanto que inicio a cargo de un individuo *(archein, agere),* y su realización, en la que intervienen muchos *(prattein, gerere).* La acción no puede tener lugar en el aislamiento, ya que quien empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros «le ayuden». Siempre actuamos en un mundo que ya estaba antes y que continuará después.Toda acción acaece, pues, en una trama de relaciones y referencias ya existentes, de modo que siempre llega más allá: pone en relación y movimiento más de lo que el propio agente podía prever. Las acciones son significativas o inauguran algo en la medida en que exceden las mutuas expectativas que constituyen las relaciones humanas.

La libertad tiene que ver con la pluralidad, entendida como elemento constitutivo de la condición humana. Pero la pluralidad no debe identificarse con la simple alteridad *(otherness),* sino con la distinción, con lo que se muestra a través de la acción y del discurso. Con las cosas compartimos la alteridad la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es, pero la distinción es propia de la acción humana. En la medida en que pluralidad significa distinción, es posible la revelación en el medio público de la individualidad de cada uno, de la identidad *(whoness).* La acción como *initium* no es, pues, el comienzo de algo, sino de *alguien:* con las palabras y la acción nos insertamos en el mundo humano.

El hecho de que cada ser humano sea capaz de acción significa, como he indicado más arriba, que puede esperarse de él o de ella lo inesperado. Ahora bien, acción y discurso se hallan estrechamente relacionados, dado que la acción humana debe contener también la respuesta a la pregunta que se plantea a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?». Al

tomar la iniciativa, quien actúa no sólo cambia el mundo puesto que se halla siempre entre otros, comparte con ellos el mundo, sino que se cambia también a sí mismo al revelar más acerca de su propia identidad de lo que él mismo sabía antes de actuar.

La pluralidad no es simple alteridad ni tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas. Arendt recurre a metáforas teatrales para ilustrar las características del espacio público, cuya función, en su obra, es iluminar los sucesos humanos al proporcionar un *espacio de apariencias,* un espacio de visibilidad, en el que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos, y revelar quiénes son mediante la palabra y la acción. Para ellos, la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en la que las cosas salgan de su oscura y resguardada existencia. Como ya hemos visto, lo público indica, al mismo tiempo, espacio de apariencias y mundo común entendido como comunidad de cosas que nos une, agrupa y separa a través de relaciones que jamás suponen la fusión.

De ahí que Arendt arremeta contra cualquier intento de construcción de los cuerpos políticos sobre el modelo del parentesco y de la familia, o de las proximidades y las fraternidades, porque, en él, los diversos se convierten en uno o pueden considerarse sustituibles (de modo que no es posible que se den «álguienes» diversos). La condición indispensable de la política es *la irreducible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo.* Esto explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en las que la distinción y la diferencia han pasado a ser un asunto privado de los individuos. En su opinión, jamás actividades privadas manifestadas abiertamente constituyen una esfera pública. Dicho más claramente, no *somos* «previamente a» ni con independencia del hecho de aparecer, de hacernos visibles por

medio de la palabra y de la acción. O, lo que es lo mismo, ninguna existencia puede ser singular o única si sólo puede ser vista por ella misma, separada de la pluralidad de las apariencias mundanas y de la pluralidad de las existencias.

En contraposición al «qué» es algo, el descubrimiento del «quién» es alguien está implícito en todo lo que dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, pues depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición en la esfera pública y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría al sujeto mediante el relato de sus propias acciones. En la medida en que el yo no es sustancia, no puede ser definido, pero sí relatado, y relatar es dar sentido a lo heterogéneo sin unificarlo. En cierto sentido, «alguien» no sabe lo que hace; él o ella son siempre una relación con lo desconocido. Esto es,Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato.Tal vez a la pregunta «¿Quién eres?» habría que «responderle en la forma clásica y contar una historia». [133] Y ello porque, como ya hemos visto, los seres humanos interactúan en una trama de relaciones en la que toda acción se convierte en una reacción en cadena.

De este modo, el(los) sentido(s) de la acción sólo se revela(n) a los demás. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio agente, al menos mientras éste realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él o para ella la significación de su acto no está en la historia que sigue.Todos somos agentes, actores, pero no dueñosautores de los virtuales sentidos de nuestras acciones.Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el agente, sino el narrador, el espectador, quien capta o relata retrospectivamente la historia. Se diría que en esta idea de identidad cuasi dramatúrgica, la obra se representa entre actores y pacientes, pero nadie es su autor.

Unas líneas más arriba decía que el acto primordial y es-

pecíficamente humano debe responder al mismo tiempo a la cuestión formulada a todo recién llegado: «¿Quién eres?». Ahora bien, es distinto preguntar «¿Quién eres?» o «¿Qué eres?». Se podría decir que el «qué» exige una respuesta que indique «sustancia», «invariancia a lo largo del tiempo». En cambio, el «quién» abre paso a un tipo de respuesta que señala a «alguien» y no «algo»; un tipo de respuesta que apunta hacia el agente de las acciones, hacia los personajes que emergen a través de los relatos históricos o de ficción. Esto es, no podemos decir «quién es alguien» con independencia de sus acciones y/o de las tramas narrativas en que éstas se insertan, o de las miradas de los otros. El «quién» de alguien no preexiste, por tanto, a su actuar y decir en un medio en el que siempre se encuentra entre otros. Descubrir quiénes somos no lo podemos realizar casi nunca como si ya poseyéramos un «quién» previo a la acción o al discurso.Arendt no está, pues, señalando a este «quién» como una vía de autoexpresión. El agente de la acción introduce el acontecimiento en lo dado que no ha creado y de lo que no es dueño, interrumpe el continuo temporal. La identidad así lograda es frágil e inestable, siempre depende de los demás y de nuevas acciones o pasiones. Y ello porque, como decíamos, por su propia naturaleza la acción es ilimitada en sus consecuencias e impredecible en sus resultados, dado que los seres humanos actúan en un medio donde toda acción se convierte en una reacción en cadena. De esta manera, la acción sólo se revela plenamente al narrador al espectador y no al agente: «Es más que probable que el "quién", que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona». [134] En cualquier caso, a diferencia de lo que ocurre con la pregunta «¿Qué es?», la temporalidad y la contingencia del estar con los demás son, en cierta medida, las condiciones impuestas para poder decir el «quién de alguien», esto es, para poder revelar su identidad.

Pero este carácter revelador de la palabra y de la acción mediante el cual conseguimos trascender la simple actividad productiva desaparece cuando se pierde el «estar juntos», cuando las personas están simplemente a favor o en contra de las demás, como ocurre, por ejemplo, durante la guerra. En estos casos, el discurso se transforma en mera palabrería, en charla; no revela nada y se convierte en un medio más para alcanzar un fin, ya sea éste engañar al enemigo o deslumbrar a todos con la propaganda. Entonces, la acción pasa a ser un instrumento útil para algún fin.

Volvamos de nuevo a la pregunta que nos formulábamos antes en relación con el desacuerdo entre la concepción arendtiana de la política y la de los griegos. Sobre esta cuestión se ha escrito mucho y los textos inéditos que van apareciendo no hacen más que añadir nuevos interrogantes. Partiré de la interpretación dominante en los últimos años, aquella que sostiene que la teoría de Arendt descansa en una inestable combinación de modelos de espacio público: el agonal y el asociativo (o de modelos de acción: el expresivo y el comunicativo). Cuando el énfasis recae en el primero, la política es vista como la representación cuasi dramatúrgica de nobles gestas por parte de individuos excepcionales; cuando recae en el segundo, la esfera pública se presenta como espacio deliberativo basado en la igualdad y la solidaridad. Maurizio Passerin d'Entreves y Seyla Benhabib [135] a quienes se debe en buena medida esta interpretación parten de la idea de que dicha vacilante combinación de modelos indica, por un lado, la creencia de que el modelo apropiado para la experiencia moderna es el segundo y, por otro, el reconocimiento, por parte de Arendt, de que una de las causas del declive de la polis fue su carácter marcadamente individualista, pues finalmente el ágora quedó reducida a mera lucha agonal. Es posible que en esta interpretación se hayan acentuado sólo las distinciones entre labor, trabajo y acción,

y entre lo privado y lo público, y, en cambio, se haya obviado el importante papel que desempeña en su pensamiento político la idea de mundanidad *(worldliness),* importante hasta el punto de que, lo que posteriormente sería *La condición humana*, Arendt hubiera deseado que se titulase *Amor mundi.* [136]

La verdadera relevancia de la polis griega para la concepción política de Arendt descansa, en primer lugar, en el hecho de que los ciudadanos abandonan la casa son libres para desplazarse y consiguen comportarse entre sí como si no estuvieran condicionados por la necesidad natural, [137] esto es, se reconocen mutuamente como agentes, libres, pares. De modo que, cuando Arendt analiza la sociedad moderna, su crítica no se reduce a un simple lamento acerca de cómo los modernos concedemos tanto valor a la labor, sino que su preocupación central gira en torno a las perniciosas consecuencias que detecta en el hecho de que la sociedad moderna esté organizada alrededor de la labor que las ocupaciones en las que utilizamos la mayor parte de nuestro tiempo y atención sean aquellas a través de las cuales mantenemos nuestra vida. Basta leer un fragmento de los materiales de su libro inacabado sobre Marx: «Lo que Marx comprendió fue que la labor misma había sufrido un cambio radical en el Mundo Moderno: no sólo se había convertido en la fuente de toda riqueza y por tanto en el origen de todos los valores sociales, sino que todos los hombres, con independencia de su clase de origen, estaban destinados, antes o después, a convertirse en trabajadores, y que aquellos que no se pudieran adaptar a este proceso serían considerados y juzgados por la sociedad como simples parásitos [...] *El resultado de este proceso no ha sido, naturalmente, la eliminación de las demás ocupaciones, sino la reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades laborales».* [138]

Es importante darse cuenta de que, al señalar la enorme expansión de la actividad económica en nuestra época y la «emancipación» de la actividad laboral de su anterior oscuridad y seguridad en el ámbito privado, Arendt sigue a Marx cuando éste señala que el capitalismo es un proceso que se inició con la expropiación de los campesinos de las tierras comunales en la primera modernidad. [139] Pero, a diferencia de Marx, como veremos en el próximo capítulo, considera que la moderna división del trabajo a la que dio lugar tal proceso es sólo aparente, puesto que no emergió de la propia labor sino de la capacidad de organizar las relaciones humanas, es decir, de la capacidad de acción. Esto significa que las consideraciones de Arendt relativas a la invasión del espacio público por parte de la labor en la época moderna no deben interpretarse en términos de una suerte de reclamación de que lo que antes era privado vuelva a serlo, sino como un diagnóstico de su propio tiempo: el desarrollo de la economía moderna ha puesto la acción al servicio de la labor y del consumo. Y la consecuencia de todo ello ha sido que en el contexto de las relaciones humanas ha quedado instalada la falta de libertad característica de la labor. Por lo que hemos visto hasta ahora, Arendt entiende que, para la experiencia de pertenecer al mundo, además de la labor son esenciales el trabajo y la acción. En este sentido, cabe pensar que lo que sugiere es que, en tanto permitamos que nos identifiquen con nuestros empleos o con el estatuto que éstos nos conceden, nos adscribiremos y atribuiremos mutuamente una conducta basada en motivos uniformes y objetivos no elegidos, lo cual es incompatible con nuestro reconocimiento mutuo como seres libres y responsables.

De modo que, para ser algo más que una sociedad de seres laborantes, esto es, para disponer de un espacio público, no hay ninguna razón que obligue a considerar necesario o deseable retornar a aquella situación en la que la labor era

realizada en el ámbito privado para que una minoría pudiera ser libre. Bastaría con que fuéramos capaces de interactuar y de dar sentido y valor a nuestras interacciones con independencia de nuestra condición económica o estatus social. Esto queda confirmado cuando, en *La condición humana,* Arendt desarrolla su crítica a la sociedad moderna y no propone nunca la polis como modelo, sino que afirma: «Cuando el movimiento obrero apareció en la escena pública, fue la única organización en que los hombres actuaron y hablaron *qua* hombres y no *qua* miembros de la sociedad». [140] Y subraya que en este papel político y revolucionario del movimiento obrero fue decisiva la independencia del estatus económico.

Así pues, en la modernidad, los dos fenómenos que engloba el término «público» el espacio de apariencias y el mundo han dejado de desempeñar sus funciones características. Lo público, como «espacio de apariencias», ya no nos provee del sentido de realidad, precisamente porque desconfiamos de la realidad de lo que se nos aparece a todos. En cambio, lo experimentado en los espacios íntimos lo que el yo siente ha pasado a ser la referencia de lo real. En este sentido,Arendt sugiere que, en la modernidad, se habría dado una progresiva fuga del mundo hacia el yo. Asimismo, el mundo, en tanto que artificio humano, ha dejado de cumplir su función de «espacio entre», ya no sirve para separar y unir a los individuos. Más aún, en la medida en que se halla inundado por bienes de consumo transitorios y está sujeto a la dinámica de producción y consumo, su carácter de «cosa» se ha ido convirtiendo en algo cada vez menos tangible, lo cual vendría más acentuado si cabe por la revolución cibernética. [141] Dicho en los términos que utiliza Arendt, no es el hombre moderno el que está alienado, sino el mundo. Esto explicaría que en las páginas de «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», [142] uno

de sus textos más brillantes, al que volveremos más adelante, analice el cambio que se ha dado entre la primera modernidad y la modernidad tardía por lo que se refiere a nuestra actitud hacia el mundo. En este texto, Arendt contrapone la actitud de Lessing en «tiempos de oscuridad» y la de los judíos y alemanes durante los primeros años del régimen nazi, y sugiere que nuestra dificultad para entender una figura como la de Lessing marca la distancia entre los siglos XVIII y XX.

La acción, en tanto que generadora de relaciones, está presente en toda vida cotidiana humana, pero el alcance de nuestra libertad depende, en buena medida, de que seamos capaces de reconocernos como agentes y como seres que ocupan diversas posiciones en un mismo mundo. De ahí que acaso no se trate tanto de que en Arendt se combinen dos modelos de espacio público, como afirman Passerin d'Entreves o Benhabib, sino de su marcada preocupación por señalar que la política es el ámbito de la responsabilidad, del aparecer ante los demás.Tal sería la razón de sus severos comentarios acerca de la aspiración a sustituir el gobierno personal por un gobierno de *nadie* en la burocracia, o de sus polémicos análisis de individuos como Eichmann el responsable de la «solución final» que se identifican como buenos empleados-funcionarios, meras «piezas» de un engranaje social, y que no sienten responsabilidad por el mundo ni otra culpabilidad que la de no haber cumplido bien con la labor encomendada.

La pregunta básica es, en consecuencia, cómo la acción política promueve y sostiene la mundanidad. [143] La respuesta de Arendt se traduce en una concepción muy específica de lo que es la acción política genuina; una concepción que excluye formas «no políticas» de relación, tales como la violencia, la fuerza, el dominio, la fraternidad y la compasión, o también las luchas por la liberación de la dominación y las

relaciones «instrumentales» entre los ciudadanos y sus representantes políticos de las democracias contemporáneas. Y ello porque entiende que todas estas formas de relación refuerzan y promueven la alienación del mundo, nos alejan de lo que ella denomina, siguiendo a Kant, nuestro «sentido común» del mundo. Pero veamos aún algo más acerca de la caracterización arendtiana de la acción política.

2.2. La libertad a escena

> En cada comida en común, invitamos a la libertad a tomar asiento. La silla permanece vacante, pero el cubierto está puesto.
>
> *René Char*

Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas inconexas al que cada individuo aislado podría añadir algún objeto más. Recordemos que, en opinión de Arendt, el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por la acción y el discurso y, por ello mismo, aunque precede a toda constitución formal de la esfera pública, su existencia jamás es independiente de este actuar concertadamente. La esfera público-política es la esfera del estar entre hombres *(inter homines esse),* y no porque quienes habitan en ella tengan un único objetivo colectivo, sino fundamentalmente porque todos los que participan tienen algo en común: comparten el mundo.A diferencia de los espacios que son sólo resultado del trabajo de nuestras manos, este *espacio-entre* no sobrevive a la realidad del movimiento que lo genera: no sólo se desvanece cuando los humanos mueren, sino también con la desaparición de sus acciones. De modo que el espacio de la libertad política se da potencialmente allí donde las personas se reúnen, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre; se trata, pues, de una posibilidad que no está limitada a un tiempo o a un espacio precisos (la polis griega, por ejemplo). Dicho en términos arendtianos, el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, su potencial espacio de aparición.

Arendt parece decidida a afrontar la idea de un poder frágil, siempre virtualmente presente e identificado con la li-

bertad. Este carácter potencial del espacio político queda reforzado por la noción de poder: el poder, en tanto que *dynamis,* no es poseído por los individuos separadamente considerados, sino que consiste en relaciones y vive de ellas. Por esta razón, no puede ser cedido ni delegado en otros, así como tampoco son aceptables, en el ámbito de la política, ideas tales como las de soberanía, representación o ciertas formas de contrato social. En *La condición humana* leemos: «El poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad [...] El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado [...] donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades». [144] De hecho, al ser concebido como lo que brota cuando las personas se juntan y actúan en concierto, y no en términos de relación de dominio, el poder queda radicalmente separado de la violencia y es entendido como un fin en sí mismo, lejos del modelo de la acción teleológica. Como subrayó hace unos años Toni Negri, [145] Arendt mira a su alrededor y, a través de un tan riquísimo como feroz ejercicio fenomenológico, se dedica a demoler cualquier contenido heterónomo del espacio público. Y ello porque su deseo es considerar la acción como un fenómeno autónomo en la esfera pública y no como un *medio* para alguna otra cosa (la verdad, la vida buena o incluso la justicia). Arendt quiere dar cuenta de la libertad sin recurrir al sujeto moderno o a principios trascendentes, y sin reducirla al modelo teleológico.

Los seres humanos sólo son libres mientras actúan, nunca antes ni después: ser libre y actuar son lo mismo. Por consiguiente, la libertad es entendida como característica de la existencia humana en el mundo y *raison d'être* de la política.

De ahí que no necesitemos considerar al agente de la acción como alguien preexistente, aislado, soberano, autónomo, en el sentido kantiano, pues cuando hablamos de la libertad como realidad política no indicamos unas condiciones o atributos para que el individuo pueda ser considerado libre, sino los prerrequisitos espaciales de la libertad. Si fuera cierto que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía entendida como el ideal de intransigente autosuficiencia es contradictoria con la propia condición de la pluralidad. En la teoría política arendtiana, lo que está en juego es precisamente el mundo, la libertad como realidad política, un tipo de libertad que nunca ha sido contemplada por la tradición filosófica.

Arendt maneja una imagen no utilitarista de la acción: la acción, a diferencia de la conducta, no se mide en función de su éxito histórico, sino por su gesto de comienzo, de innovación. Actuar es inaugurar, como decíamos antes, aparecer por primera vez en público; actuar es añadir algo propio al mundo. Si la natalidad es la matriz de todas las acciones, éstas se caracterizan por ser un acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en el continuo temporal de la naturaleza, de la vida cotidiana. De ahí que sea posible hablar del carácter *milagroso* de la acción, de su carácter imprevisible. La acción así descrita no es la que ha triunfado en la modernidad, a la que convencionalmente se le han atribuido la libertad de la voluntad y la realización de un fin. En el concepto de acción de Arendt, el significado del acto y de la palabra pronunciada son independientes de la victoria o de la derrota y deben permanecer intocados por cualquier resultado final, por sus consecuencias. [146] Esta concepción de la acción tiene que ver con la idea (kantiana) de espontaneidad y con la no demasiado griega de *initium.* Al mismo tiempo, la acción es pensada como lo que concede sentido al mundo y, por ello, es política aunque al mismo

tiempo frágil. Esto es, al acentuar la incontrolabilidad y la precariedad de la acción, Hannah Arendt consigue hacer de ella un principio de libertad y no de necesidad, un principio político. [147]

A diferencia de la fabricación, la acción nunca puede darse en el aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso, como ya he indicado, necesitan de la presencia de otros, no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza como fuente de su materia prima y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La acción está rodeada por la trama de relaciones humanas y en constante contacto con ella, pues, como decíamos antes, aunque la acción es un comienzo realizado por una sola persona, necesita del concurso de los demás para acabar *(prattein)* la empresa. Así, nadie es nunca sólo agente, sino que siempre y al mismo tiempo es también paciente. La acción se caracteriza, pues, por llevar la simiente de lo ilimitado, ya que un acto o, a veces, una palabra, basta para cambiar cualquier constelación dada. La acción siempre establece relaciones y, por ello, tiende a forzar los límites, y al caer en una red de relaciones y referencias ya existentes, llega siempre más allá, pone en relación y en movimiento más de lo que el agente podía prever. De esta manera, además de ilimitada en sus resultados, la acción se caracteriza por ser impredecible en sus consecuencias y por su irreversibilidad, a diferencia de los productos del trabajo. Quien actúa no puede controlar los resultados de su acción. Sólo cuando es demasiado tarde sabrá lo que ha hecho o, lo que es lo mismo: «La luz que ilumina los procesos de la acción, y por lo tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final». [148]

La fragilidad de la acción, que podemos medir a través del carácter retrospectivo de su significado y por su inseguridad, que se deriva de las tres frustraciones ya mencionadas [149] ili-

mitación, imprevisibilidad e irreversibilidad, es lo que alejó a los filósofos de la esfera de los asuntos humanos y les condujo a sustituir la *praxis* por la *poiesis*, el actuar por el hacer, y a considerar la política en términos de *techne.*

El signo característico de esta huida de la acción protagonizada por los filósofos es el concepto de gobierno, vinculado a la idea según la cual toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los gobernados. Ya Platón [150] convirtió *archein* y *prattein* en dos actividades distintas por completo, pues trataba de asegurar que «el iniciador *(the beginner)* seguiría siendo el dueño completo de lo que había comenzado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo [...] este dominio aislado sólo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su propio acuerdo, con sus motivos y objetivos, sino que están acostumbrados a ejecutar órdenes y, si, por otra parte, quien tomó la iniciativa, no se permite comprometerse en la acción». [151] La sustitución del actuar por el hacer o fabricar adquirirá una renovada fuerza a partir de la convicción moderna de que los humanos sólo podemos conocer lo que hacemos y, por tanto, que nuestras capacidades más elevadas dependen de la fabricación. De ahí que la reflexión política moderna aparezca fuertemente comprometida con el modelo del *homo faber*. Muestra de ello es la glorificación de la violencia como medio para construir nuevos modelos de organización social o la idea de que es imposible tratar los asuntos humanos sin recurrir a la categoría de medios y fines o, en fin, la tendencia a considerar la *trama de las relaciones* humanas como simple fachada de un mundo social objetivo (en terminología marxista: «Una mera superestructura esencialmente superflua pegada a la útil estructura del propio edificio»). [152]

Pero de la crítica de Arendt a la tradicional sustitución del actuar por el hacer no se sigue en su obra, como señala acer-

tadamente Margaret Canovan, [153] una alabanza sin paliativos de la acción. La fragilidad de la acción, vinculada a la natalidad, es inseparable de una de sus preocupaciones centrales, a menudo olvidada y que ella repite en diversas ocasiones: es característico de la acción poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, así como lo es también sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí misma una cadena. Arendt teme la inseguridad que la acción genera y, por ello, subraya que su fuerza nunca se agota en un acto individual, sino que, al contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias y que, de hecho, lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos cuasi naturales. La capacidad humana para la libertad, al producir la trama de relaciones, parece enmarañar su producto en tal medida que el individuo se asemeja más a la víctima y al paciente que al autor y agente de lo que ha hecho. Más que un optimista elogio del carácter *an-archico* de la acción, Arendt parece acentuar los límites trágicos de la existencia en el mundo. No obstante, lejos de condenar la acción como ha hecho la tradición, acepta el envite con una actitud de resonancias nietzscheanas y afirma que la pluralidad no sólo es la *conditio sine qua non,* sino la *conditio per quam* de la libertad política. Además de esperanza y énfasis en la capacidad casi milagrosa de los humanos para empezar siempre de nuevo, para hacer aparecer lo inédito, hay en ella una realista conciencia del doble filo de la imprevisibilidad de las acciones humanas, una marcada preocupación por el hecho de *la condición natural de la natalidad* y por los procesos que los humanos desencadenan. Es importante recordar que, a su entender, en todas las actividades humanas hay un mínimo de iniciativa.

Así, cuando escribe: «La inhabilidad del hombre para con-

fiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad», [154] celebra y asume la contingencia del espacio público, pero el reconocimiento de los peligros de la misma la lleva a reconocer que los humanos no pueden vivir sin algunas medidas estabilizadoras, «islas de seguridad en un océano de inseguridad». [155] De ahí que, pese a su acento en la acción, apueste al mismo tiempo por una política de los límites [156] y retorne a experiencias ya olvidadas el mundo homérico griego, la experiencia romana de la fundación de una nueva república o el papel del milagro y del perdón en los Evangelios, no para resucitarlas, sino como fuente de iluminación para repensar las capacidades humanas. De ahí también que analice las revoluciones modernas y contemporáneas como momentos en los que fue posible la interrupción de los procesos cuasi naturales que las acciones humanas habían desatado.

Frente a los griegos, que parecían considerar que la polis se protegía y se dotaba de estabilidad al rodearse de muros, y no contaban entre las actividades políticas la tarea de legislar el legislador era el artesano constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía comenzar y acabar su trabajo para que la actividad política pudiese comenzar, Arendt enfatiza lo que en su opinión constituyó el genio político de Roma, la legislación y la fundación, y afirma que «la acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia». [157] Así pues, si bien la concepción arendtiana de la acción política tiene mucho de performativa, [158] esto no significa que no esté incluida en ella la preocupación por los incontrolables procesos y automatismos a los que da lugar y por la búsqueda de vías para remediarlos.

2.2.1. *La redención y la gramática de la acción*

[...] la performatividad es tanto un
defecto como una gracia de la acción,
un defecto que reclama redención.

Jacques Taminiaux

Mientras que el *animal laborans* podía librarse de su estar siempre atado al repetitivo y sin sentido ciclo natural por medio de la mundanidad esto es, al movilizar su capacidad de fabricar utensilios y el *homo faber* conseguía aliviar su situación en la que todos los valores se encontraban determinados por la categoría de medios y fines, a través de la acción y del discurso que proporcionan historias llenas de significado, el caso del agente es muy distinto. El remedio de la acción no proviene de las otras actividades, sino de sus mismas potencialidades: la facultad de perdonar y la de hacer y mantener promesas.

Arendt encuentra en el espacio público formas contingentes que permiten redimir a la acción de su carácter excesivo sin por ello eliminarla. El perdón hace posible que la vida prosiga, ya que descarga constantemente a los hombres del carácter irreversible de lo hecho, de modo que pueden comenzar de nuevo. El perdón acaba con algo que, de no ser interferido, podría continuar indefinidamente; por ello podemos concebir el acto de perdonar en términos de acción. Como buena lectora de la obra de Nietzsche, Arendt no olvida subrayar la heterogeneidad del perdón con respecto a la venganza; a diferencia de ésta, el acto de perdonar jamás puede predecirse, pues es la única reacción que actúa de manera inesperada y, sólo en esta medida, retiene algo del carácter original de la acción. Además, el gesto de deshacer los actos del pasado parece mostrar asimismo el carácter revelador de la acción y del discurso: «El hecho de que el mismo *quien*, revelado en la acción y el discurso, sigue siendo también el sujeto del perdón es la razón más profunda de por

qué nadie puede perdonarse a sí mismo». [159]

A pesar de que la facultad de perdonar ha sido siempre considerada inadmisible en la esfera pública y de que el descubridor de su papel en el ámbito de los asuntos humanos Jesús de Nazaret jamás la articulara en un lenguaje político, Arendt la convierte en un componente de la vida política.Así, no entiende el perdón como sinónimo de aquella amnesia que borra cualquier pista de lo ocurrido ni como algo normal, sino como interrupción del curso ordinario de la temporalidad histórica. Dicho en otras palabras, el perdón conlleva el establecimiento de una relación con el pasado, ya que sólo podemos perdonar a quien ha sido identificado y reconocido.Además, como hemos visto, lo político tiene que ver fundamentalmente con nuestro habitar en un mundo común, en un *espacio entre*. Cada generación crece en un mundo viejo, heredado, que convierte en suyo al ocuparse de su transmisión a las generaciones futuras y al interrumpir y detener los procesos desencadenados por las propias acciones humanas. Es en este punto donde se vislumbra la importancia del papel político del perdón: permite la transmisión junto con un nuevo inicio, y ello a pesar de que existan cicatrices incurables, los «crímenes contra la humanidad».

A diferencia del perdón, nuestra tradición ha reconocido el poder estabilizador de la promesa: se puede apreciar ya en el sistema legal romano así como en la gran variedad de modernas teorías sobre el contrato. Si el perdón tiene que ver con nuestra gestión de lo ya hecho, la capacidad de pactar hace posible que podamos contrarrestar parcialmente la imposibilidad de asegurar el futuro; a través de promesas mutuas se constituyen islas de seguridad «sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase sería posible». [160] Arendt sugiere que no estamos obligados a aceptar ni a proseguir los procesos destructores que hemos desencadenado, derivados de la condición humana de la na-

talidad.También podemos ponerles límites al edificar barreras en su camino por medio de acuerdos políticos. [161]

Hace ya algunos años, George Steiner [162] recordaba que *versprechen* significa literalmente en alemán «tropezar con las palabras». En este sentido, cabe afirmar que algunos actos de habla nos permiten no sólo pavimentar nuestro presente al marcar nuestra relación con lo ocurrido y con el futuro que queremos, sino también dejar espacio para lo nuevo al interceptar las viejas dinámicas. Perdonar y prometer son dos ejemplos característicos de combinación de palabra y acto, dos casos típicos de acción en el sentido arendtiano del término. Son también modelos de expresiones performativas, expresiones que, proferidas en circunstancias apropiadas, según el filósofo británico John L. Austin, funcionan como acciones más que como aserciones. En estos casos, «emitir la expresión es realizar una acción y ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo». [163] Se trata de actos de habla que no «describen» o «registran» nada, que no son «verdaderos o falsos» y que no tienen sentido sin la presencia de los demás: sólo pueden producirse como tales en un ámbito plural, «nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad». [164] Para tener éxito, los performativos requieren espectadores es decir, deben ser presenciados, juzgados y recordados.Austin refiere el carácter performativo de ciertas palabras a circunstancias ordinarias y su éxito a contextos ritualizados, convencionales, de modo que sus resultados se convierten en previsibles. [165]

En cambio, al entender que la facultad de la acción interfiere el inexorable curso automático de la vida cotidiana así como ésta lo hace con la vida biológica,Arendt piensa que los performativos deben dar lugar a algo que no existía con anterioridad, algo inédito, y por ello los sitúa en el ámbito de

lo extraordinario. Así, entiende que la práctica de la promesa (al igual que la del perdón) funciona como acción sólo en la medida en que provoca algo que se encuentra más allá de las intenciones, planes o propósitos de un sujeto la facultad de prometer no presupone, de este modo, un sujeto que se autoconozca previamente y que conozca el resultado de su acto, pues no puede escapar al riesgo del fracaso o de una cierta indeterminación, diseminación. [166] Si la facultad de empeñar la palabra cubriera todo el terreno del futuro (o la del perdón el del pasado), eliminaría inmediatamente la acción y la libertad: sería como un futuro conocido de memoria o no podríamos hablar de acción, de acontecimiento, sino de cálculo. Dado que sólo funcionan bajo la condición de la pluralidad una dimensión irreducible es enormemente peligroso usar estas facultades en cualquier otra esfera que no sea la de los asuntos humanos. [167] No debe sorprendernos, pues, que la irreversibilidad de la palabra, una vez ha sido dicha, obsesione a muchas culturas y sensibilidades. Como afirmaba Steiner: «Expulsado del silencio, el lenguaje realiza su obra irreparable.Teseo no puede llamar de vuelta hacia sus asombrados labios y garganta (revocar, en el sentido literal y etimológico) la infundada pero homicida maldición que ha pronunciado sobre su hijo». [168] Por ello, Margaret Canovan subraya: «A pesar de su admiración por la gloria de Atenas, Arendt reconocía los defectos de Pericles, que estaba poseído "por la *hybris* del poder", y lo comparaba desfavorablemente con Solón el legislador. La diferencia entre ambos era, según ella, la diferencia que hay entre "la pugna por la excelencia a cualquier precio y el poner unos límites a la misma"». [169]

Ahora bien, los actos de habla no agotan el campo de los performativos, en el que encontramos también los actos de escritura, tal es una de las razones del interés de Arendt por la Declaración de Independencia del pueblo americano «uno

de esos momentos raros en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento». [170] ¿Podría la palabra escrita ser la fuente de legitimidad de la fundación de una estructura secular estable que dé albergue, por así decirlo, al poder colectivo de la acción?, parece preguntarse. Las facultades constituyentes, fundacionales, afectan a nuestros sucesores, tienen algo que ver no sólo con la innovación sino también con la transmisión de un mundo común.

3. ¿Un crecimiento no natural de lo natural?

> La Torre [Eiffel], por su parte, no da sobre la naturaleza, sino sobre la ciudad [...] hace de la ciudad una especie de naturaleza [...] La Torre no es rastro, recuerdo ni, en suma, cultura sino más bien consumo inmediato de una humanidad que se vuelve natural [...]
>
> *Roland Barthes*

3.1. La Edad Moderna y la alienación del mundo

> [...] la pasajera observación de Proudhon: «La fecundidad de lo inesperado excede con mucho a la prudencia del estadista», sigue siendo por fortuna verdadera. Supera aún más claramente a los cálculos del experto.
>
> *Hannah Arendt*

La distinción entre labor, trabajo y acción permite el desarrollo de un análisis de la época y del mundo modernos alejado de los términos en los que se acostumbra a plantear. Así, por ejemplo, a pesar de que Arendt afirmó en numerosas ocasiones no compartir el «gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo», no cabe asimilar su crítica de la modernidad a los análisis de este periodo histórico que están teñidos por la nostalgia de una comunidad natural *(Gemeinschaft)* que habría ido desvaneciéndose a causa de los efectos destructivos de las fuerzas desatadas por el mercado.

La imagen de la Edad Moderna como proceso de decadencia en el que lo natural habría sido progresivamente sustituido por lo artificial la comunidad rural, por la urbana; la calidez de la antigua colectividad tejida con estrechos lazos, por la sociedad atomizada de individuos alienados y desarraigados no es lo que se desprende del análisis arendtiano. Más que mostrarnos esta época como un retroceso paulatino de la naturaleza, nos la presenta como un desmesurado avance de la misma. En su opinión, el advenimiento de la *sociedad* significó la liberación del proceso vital y el desencadenamiento de diversos cambios que han ido amenazando con sepultar el mundo humano. Lo que Arendt lamentaba no era la pérdida de la comunidad natural, sino la de un mundo humano relativamente estable en cuyo seno había espacio para

desplazarse y compartir perspectivas distintas. No sin razón, Margaret Canovan comenta: «Es cierto que la "búsqueda de la comunidad" para subsanar las enfermedades de las modernas sociedades atomizadas es un tema prominente [...] entre los demócratas participativos de los años setenta que se sintieron inclinados hacia las ideas de Arendt. Sin embargo, no fue un tema con el que ella simpatizara. Cuando miraba en retrospectiva hacia la *polis* griega, lo que lamentaba *no era la pérdida del calor de la comunidad sino la de la poderosa luz del ágora».* [171]

Como ya he sugerido, hay en Arendt una notable dosis de realismo con respecto a la condición del Mundo Moderno, vinculada posiblemente a las preguntas que le plantearon los hechos que le tocó vivir. Pero esto no significa que ella indagara qué factores del proceso iniciado en la Edad Moderna habían conducido de modo irreversible a la conversión de los seres humanos en mero material orgánico en los campos de concentración en el siglo XX. De hecho, como hemos visto, consideraba que la emergencia del totalitarismo un fenómeno sin precedentes había iluminado retrospectivamente algunos elementos característicos de la época moderna que han potenciado la indiferencia hacia el mundo y han socavado gradualmente su permanencia. Ahora bien, el totalitarismo no puede identificarse con tales elementos, no es la culminación de la época moderna sino una forma patológica especial de la política moderna. Para Arendt, no hay un vínculo interno entre la progresiva «pérdida de mundo», característica de la modernidad, y el terror, la esencia del totalitarismo.

No debe sorprendernos, pues, que cuando escribe acerca de los acontecimientos históricos de su presente o del pasado lo haga fijando su atención en los dos polos extremos entre los que está comprendida la modernidad: [172] el totalitarismo del siglo XX y el fenómeno de las revoluciones mo-

dernas. Así, en *Los orígenes del totalitarismo,* manifiesta que la esencia de los regímenes totalitarios era el *fenómeno sin precedentes* de la completa *anulación de lo político,* y su estudio sobre las revoluciones del siglo XVIII las muestra como fruto de un intento de *constitutio libertatis.* Su libro *Sobre la revolución* presenta, justamente, el acontecimiento revolucionario como *apertura y momento fulgurante de lo político*, como un conjunto de episodios que, en su opinión, sólo fueron posibles en las condiciones de la propia Edad Moderna. Fueron momentos en los que la acción volvió a ser posible, en los que se dio un nuevo comienzo que aspiró a crear un espacio público durable, estable, en el que pudiera aparecer la libertad.

Este capítulo girará en torno a esta preocupación central de Arendt por la innovación y la durabilidad, por la fragilidad y la permanencia en el análisis del fenómeno de las revoluciones modernas y contemporáneas, y se detendrá en la problemática distinción arendtiana entre lo «social» y lo «político».Advertiremos también cómo su mirada hacia la modernidad, que puede retrotraerse a la Revolución Industrial y a las revoluciones del siglo XVIII, se sitúa más allá de los ya comentados cambios en la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa* para centrarse en las inversiones y trastornos que tuvieron lugar en el propio seno de la *vita activa.* Así, veremos que en opinión de Arendt, como lo ilustra, por ejemplo, su estudio inacabado sobre Marx, lo que caracteriza este periodo es el proceso que conduce al *animal laborans* a ocupar progresivamente el centro de la escena política. Más allá del diagnóstico del triunfo del *homo faber* en la época moderna, lo que urge explicar es el ascenso de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa,* pues aquello que para los griegos constituía la forma más baja de actividad humana, debido a su vinculación con la necesidad natural, se ha convertido para nosotros en algo omnipresen-

te. Cabe afirmar, entonces, que vivimos en una época caracterizada por la victoria del *animal laborans* [173] o, lo que vendría a ser lo mismo, caracterizada por el dominio de la *sociedad* sobre la *política.*

Aunque su tratamiento de la emergencia de lo social ha sido objeto de numerosas críticas, el interés de su mirada sobre el proceso de modernización no radica sólo en sus diagnósticos, tan elogiados en los últimos tiempos, sino también en la manera en que trata de fundamentarlos con una estrategia conceptual dirigida básicamente a criticar la articulación política de la que se han dotado las sociedades occidentales en la actualidad. Con ello cuestiona, por así decirlo, «la gramática de fondo del discurso político contemporáneo». [174]

3.2. La tradición revolucionaria y su tesoro perdido [175]

Tal vez haya verdades más allá del discurso,
y tal vez sean de gran importancia para el
hombre en singular [...], pero los hombres
en plural, o sea, los que viven, se mueven y
actúan en este mundo, únicamente experimentan
el significado debido a que se hablan
y se sienten unos a otros y a sí mismos.

Hannah Arendt

En el prólogo de su libro *Entre el pasado y el futuro*,Arendt escribía: «Desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest, la historia de las revoluciones, que políticamente explica con detalle la historia secreta de la Edad Moderna, podría ser contada, en forma de parábola, como la leyenda de un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de una fatamorgana». [176]

Dos años después, en 1963, publicaba una obra acerca de ese tesoro perdido: la libertad o felicidad pública. *Sobre la revolución* es uno de los libros que ha generado y genera mayor incomodidad entre los intérpretes de Arendt. Esta incomodidad se debe a motivos de muy diverso orden, entre los que cabe mencionar, en primer lugar, el hecho de que tal y como ella misma reconocía en una carta a Jaspers [177] sus interpretaciones eran muy poco ortodoxas, lo que había llevado a historiadores y a científicos sociales como E. J. Hobsbawm o R. Nisbet [178] a criticar duramente las carencias de su reconstrucción histórica de las revoluciones modernas.Además, por poco que atendamos al texto, descubrimos que en

él aflora buena parte de las aporías de la concepción arendtiana de la acción, con lo que el libro se convierte en un observatorio privilegiado de hasta dónde es iluminadora o productiva la pretensión medular de Arendt de distinguir la acción del trabajo y de la labor para situarla en el centro de su pensamiento político. De este modo, por ejemplo, según J. Habermas, [179] no resulta extraño que en la estructura del texto actúe una distinción, totalmente ideológica, entre una revolución «buena», la americana de 1776, y una «mala», la francesa de 1789. Por último, se trata de un libro que fue muy leído, a mediados y finales de los años sesenta, por estudiantes interesados en teoría política. Como recuerda E. Young-Bruehl, la biógrafa de Arendt, [180] esta obra, junto con *El hombre rebelde* de Albert Camus, [181] era de lectura obligada en Berkeley en un momento en que la revolución se había convertido «en uno de los fenómenos más corrientes de la vida política de casi todos los países y continentes». [182]

Más allá de las lagunas [183] de su reconstrucción histórica, la provocadora tesis que vertebra todo el escrito a saber: las revoluciones nada tienen que ver con la cuestión social ni con su solución inaugura un territorio para repensar la especificidad de la política, un territorio que tiene que ver con «la historia secreta de la modernidad» a la que he aludido antes y que Arendt va desbrozando a través de una reconsideración del entramado conceptual en el que se inscriben términos como «revolución», «libertad» o «poder».

En esta obra,Arendt, fiel a la idea de que pensar tiene que ver con distinguir, sigue la pista del concepto de «revolución» y nos recuerda que, en su sentido literal, significa un movimiento recurrente, cíclico; un retorno. [184] En sus orígenes, como término astronómico, alcanzó una importancia creciente en el ámbito de las ciencias naturales gracias a la obra de Copérnico *Sobre las revoluciones de los orbes celestes.* En este contexto, designaba el movimiento rotatorio de los

cuerpos celestes, regido por leyes ajenas a cualquier influencia del poder humano, algo que concedía a las revoluciones un carácter de irresistibilidad. Por decirlo con palabras de Octavio Paz, escritas por los mismos años que la obra de Arendt que nos ocupa: «Revolución es una palabra que contiene la idea de tiempo cíclico y, en consecuencia, la de regularidad y repetición de los cambios. Pero la acepción moderna no designa la vuelta eterna, el movimiento circular de los mundos y de los astros, sino el cambio brusco y definitivo, el tiempo cíclico se rompe y un nuevo tiempo comienza, rectilíneo [...] un haz de significaciones nuevas: preeminencia del futuro, creencia en el progreso continuo y en la perfectibilidad de la especie, racionalismo, descrédito de la tradición y la autoridad, humanismo». [185]

Así pues, en la primera modernidad, a la palabra revolución le eran extrañas dos características que en el vocabulario heredado del siglo XIX aparecen asociadas a ella: la novedad y la violencia. Sin embargo,Arendt subraya que fueron los revolucionarios europeos y americanos del siglo XVIII quienes aplicaron metafóricamente la palabra al ámbito político, aunque pensaban todavía sus acciones en términos de restauración de un orden de cosas pasado, de un retorno. Arendt observa que, únicamente «durante el curso de ambas revoluciones, sus actores llegaron a tener conciencia de la imposibilidad de la restauración y de la necesidad de embarcarse en una empresa totalmente inédita», y añade que, en este momento, «la propia palabra "revolución" había adquirido ya su nuevo significado». [186] Esto es, al tomar conciencia de la imposibilidad de reanudar el hilo de la tradición, los revolucionarios se dieron cuenta de la novedad absoluta de los acontecimientos en los que estaban participando, de la posibilidad de instituir un nuevo orden político. Así, desde el siglo XVIII, la idea central del concepto de revolución fue la instauración de la libertad o, lo que es lo

mismo, la fundación de un cuerpo político que garantizase el espacio en el que la libertad puede manifestarse, aparecer. Oigamos de nuevo a Arendt: «Desde el momento en que las revoluciones habían iniciado su marcha y mucho antes de que aquellos que estaban comprometidos en ellas pudiesen saber si su empresa terminaría en victoria o en desastre, la novedad de la empresa y el sentido íntimo de su trama se pusieron de manifiesto tanto a sus actores como a sus espectadores. Por lo que se refiere a su trama, se trata incuestionablemente de la entrada en escena de la libertad». [187]

A partir de estas palabras, queda claro que el fenómeno de la revolución moderna no es asimilable a un mero cambio de gobierno, a una insurrección o a la guerra civil.Arendt parece celebrar la revolución como una manifestación de la capacidad casi milagrosa de los seres humanos de iniciar, de innovar, de hacer saltar por los aires el continuo histórico. El acento se coloca, pues, en el establecimiento de un nuevo origen, en el inicio de algo nuevo, en la fundación. La propia insistencia de los revolucionarios en repetir que nunca nada tan grande o importante había tenido lugar en la historia conocida de la humanidad es testimonio de la experiencia vivida. Pero tal insistencia no indica sólo que la experiencia fue nueva para quienes la vivieron, sino también que la revolución es la experiencia de la facultad humana de iniciar algo nuevo. En otros términos, la coincidencia de la idea de libertad y la experiencia de un nuevo comienzo es capital para comprender las revoluciones. La libertad política es el secreto centro de gravedad de todas las revoluciones modernas y contemporáneas; secreto porque casi nunca ha podido articularse abiertamente en el discurso de la modernidad.

De Raymond Aron a Françoise Furet, un gran número de politólogos que ha admitido la pertinencia del concepto de totalitarismo ha considerado también que las revoluciones tienen tendencias totalitarias, violentas, y que una posición

antitotalitaria consecuente debería condenar la empresa revolucionaria. Ciertamente, la historia de las revoluciones está siempre marcada por un cierto despliegue de la violencia. No obstante, para Arendt, ni la violencia como tal ni el despotismo son el objetivo de los revolucionarios. La apuesta por la experiencia revolucionaria da alguna pista, como se verá en el próximo apartado, sobre la especificidad del pensamiento arendtiano, pues en la introducción a su ensayo sobre la revolución afirma que el propósito de la revolución ha sido siempre la libertad. [188]

Recordemos, no obstante, que en este contexto lo que entra en escena no es la libertad como un atributo del pensamiento o de la voluntad. Como ya hemos visto, cuando Arendt habla de libertad en tanto que realidad política no pretende indicar qué condiciones o atributos ha de reunir un individuo para ser considerado libre, sino qué prerrequisitos debe cumplir el ámbito público. La libertad política se da como realidad cuando los individuos tienen la posibilidad de aparecer y de distinguirse en un espacio de pares por medio de la palabra *(lexis)* y de la acción *(praxis)*. La esfera público-política, recordémoslo también, es la esfera del estar juntos, y no porque quienes en ella habitan tengan un único y común objetivo, sino fundamentalmente porque todos los que en ella participan tienen algo en común: comparten el mundo. Se trata, pues, de una posibilidad no limitada a un tiempo o a un espacio precisos. Arendt la sitúa en los momentos de interrupción de la historia: los Consejos húngaros, la revolución de los estudiantes, los episodios de desobediencia civil, etcétera.

En su obra *Sobre la revolución,* este concepto de acción libre se hace coincidir claramente con la acción revolucionaria. No resulta extraño que en esta obra se distinga entre «liberación» cuyos frutos serían la ausencia de coerción y la posesión de la capacidad de desplazarse sin restricción y «li-

bertad». Pues ni la libertad es resultado automático de la liberación, ni el nuevo orden es consecuencia mecánica del fin del antiguo. Así, podemos leer: «La liberación de la necesidad puede ser condición de la libertad, pero en modo alguno conduce directamente a ella. Si hay una idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por ello, la intención de liberar no se identifica inmediatamente con el deseo de libertad». [189]

Sólo se puede hablar de revolución cuando la libertad está instituida; esto es, el concepto de libertad positiva remite a la capacidad coral de dar vida y de participar en un nuevo orden político. De este modo,Arendt parece decidida a afrontar la idea de un poder frágil, siempre eventualmente presente e identificado con la libertad. De manera que el carácter potencial del espacio político queda reforzado por la noción de poder. En tanto que *dynamis,* decíamos, el poder no es poseído por sujetos individualmente considerados, sino que consiste en relaciones y vive de ellas. Precisamente por este motivo, no puede ser cedido o delegado en otros. A partir de ahí se entiende la crítica o el alejamiento de Arendt de ideas tales como soberanía o representación, y de la tradición contractualista. El único modo de pavimentar un espacio nuevo, de generar islas de seguridad en un océano de inseguridades o de interrumpir los procesos que amenazan el mundo humano es mediante el poder de hacer promesas mutuas, alianzas. Así, Arendt distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo.* El llamado contrato social es suscrito entre una sociedad y su gobernante, y consiste en un acto ficticio e imaginario por el que cada miembro entrega su fuerza y su poder, aislado del de los demás, para constituir un gobierno. Lejos de obtener un nuevo poder, cada miembro de la sociedad cede su poder real y se limita a manifestar su consentimiento a ser gobernado. En cambio, el contrato mutuo, mediante el cual los individuos se vinculan

para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad. «Su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una *sociedad*, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza.Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de *promesas libres y sinceras.»* [190] Hay, pues, que entender la libertad como liberación del dominio y no como la mera liberación de la necesidad.

De ahí que para Arendt lo definitorio de nuestras actuales democracias de masas sea que sus ciudadanos sólo son libres en un sentido negativo, ya que han cedido su libertad política la libertad del autogobierno basado en la acción conjunta y en la deliberación a sus delegados, a los grandes partidos políticos, a las instituciones representativas, a las poderosas burocracias y a los grupos de interés organizados.

En opinión de Arendt, en el Mundo Moderno [191] la auténtica política se manifiesta sólo en aquellas grietas de la historia en las que parece suspenderse, interrumpirse, la progresión temporal. [192] De este modo, la libertad política tiene que ver con los momentos que se sustraen al orden de la dominación más que con algún tipo de utopía política. Por ello,Arendt no procura dar cuenta de la modernidad democrática tratando de ahorrarse el momento en que la libertad volvió a aparecer; se pregunta por su legitimidad y analiza el fenómeno revolucionario a contrapelo de las tradiciones que nos han transmitido los hechos revolucionarios ocultando lo que en ellos no encajaba con el lenguaje político dominante. Podríamos explicar así su lectura de la revolución «buena», la americana, como uno de aquellos frágiles periodos de libertad política. Por decirlo con sus propias palabras: «Lo que el siglo XVIII denominó felicidad pública significa que cuando el individuo toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de la experiencia humana que de otra

forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la "felicidad" completa». [193] Por lo tanto, en opinión de Arendt, los derechos de ciudadanía no son la sustancia sino sólo el requisito necesario de la libertad pública. Confundir la garantía constitucional de los derechos del ciudadano con la constitución de la libertad política constituye un desastre decisivo.

A pesar de que la definición arendtiana según la cual la revolución es ruptura inaugural y fundación de la libertad es más importante por lo que excluye que por lo que integra, veamos, aunque sea someramente, el tratamiento que concede a las dos revoluciones, la de 1776 y la de 1789. La diferencia fundamental entre ambas radica en el hecho de que, en Estados Unidos, la fundación permaneció centrada sobre la felicidad pública y la libertad política, mientras que, en Francia, después de un periodo inicial, la revolución cambió de dirección: ya no miró a la libertad, sino al bienestar del pueblo. La atención a la miseria de las masas supuso, en la interpretación de Arendt, una desviación de la revolución política hacia la cuestión social.

En Francia, el sufrimiento del pueblo irrumpió en la escena revolucionaria, con lo que el despotismo de la naturaleza, de la necesidad, apareció en escena con su fuerza para destruir y su incapacidad para generar poder, para dar lugar a un espacio plural.Así, la violencia nació en el momento en que los «necesitados» fueron confundidos con una necesidad histórica ineluctable, a la que la virtud revolucionaria debía sacrificarlo todo. De modo que los revolucionarios franceses, por espíritu de compasión, permitieron que el espacio público fuera invadido por preocupaciones privadas, domésticas y administrativas; por asuntos de administración y no por los vinculados a la persuasión. El objetivo de la revolución dejó de ser la libertad para convertirse en la abundancia. La necesidad invadió el campo político, el único ám-

bito en el que los seres humanos pueden ser libres. Bajo la presión de la violencia despótica de la necesidad se habría dado, en el curso de los actos revolucionarios, la sustitución del *zoon politikon* por el *animal laborans*.

A diferencia de Francia, donde la indigencia absoluta era moneda corriente, en las 13 colonias británicas reinaba una prosperidad relativa (a excepción de los esclavos negros) que permitió la generación de instituciones políticas duraderas. Leamos de nuevo a Arendt: «La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas [...] La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria». [194]

Arendt centra su atención en la búsqueda de la felicidad, que Jefferson incluyó entre los derechos enunciados en la Declaración de Independencia, y la identifica con la felicidad pública de la que la América prerrevolucionaria tenía experiencia a través de la participación espontánea de los colonos en los asuntos públicos. Según los historiadores, una intensa actividad contractual reinaba en las colonias; las decisiones eran tomadas por los colonos reunidos en asambleas locales o provinciales que representaban a amplios estratos de la opinión pública. Esta práctica contractual tenía para Arendt su punto de inicio en el *Mayflower Compact* y, sin interrupciones, su espíritu fue recogido por los fundadores. De modo que la fundación no fue el resultado de una teoría elaborada con anterioridad, sino de la experiencia.

De este modo, la valoración de las dos revoluciones tiene que ver con la tesis de la incompatibilidad entre lo político y lo económico, entre lo político y lo social, entre la política y la naturaleza. O, por usar aún las palabras de Arendt, «lo que protege la libertad es la división entre el poder guberna-

mental y el económico, o, por decirlo en lenguaje de Marx, el hecho de que el Estado y su constitución no sean superestructuras». [195]

3.2.1. *La violencia, ¿un punto ciego de la natalidad?*

Ahora bien, como ya he subrayado, el surgimiento de un espacio público entre los individuos que actúan no es suficiente para caracterizar el momento revolucionario. La espontaneidad con la que emerge el espacio público es también la razón por la que puede desaparecer tan rápidamente como ha aparecido. No basta con que la libertad aparezca, hace falta que siga haciéndolo en el futuro: es necesaria cierta institucionalización, cierta durabilidad.

La condición previa de los acontecimientos revolucionarios es una cierta desafección con respecto a la autoridad del cuerpo político o, lo que es lo mismo, la revolución es posible gracias a que ha quedado establecida una brecha con respecto al pasado, a que se ha producido la deslegitimación de un orden antiguo. Pero esto no significa que no tenga algún tipo de vínculo con la dimensión del pasado, no sólo porque toda revolución busca precedentes, sino también porque el momento revolucionario se torna «un nuevo pasado para el porvenir», para las generaciones futuras. [196]

Conscientes de que el poder enraizado en un pueblo que se había coaligado por promesas mutuas era suficiente para llevar a cabo una revolución, los hombres de la Revolución americana sabían también que aquél no bastaba para conferir estabilidad, para fundar una nueva autoridad. «Sin duda, las leyes debían su existencia real al poder del pueblo y a sus representantes en las legislaturas; pero estos hombres no podían representar al mismo tiempo la fuente suprema de la que debían derivarse estas leyes a fin de imponerse y ser vá-

lidas para todos, las mayorías y las minorías, las generaciones presentes y las futuras.» [197] Al distinguir nítidamente entre el origen del poder, que brota desde abajo, desde su arraigo espontáneo en el pueblo, y la fuente de la ley, cuya ubicación es exterior, situada en alguna región más elevada y trascendente, la Revolución americana no incurrió en «los absurdos» de la francesa, que haría emanar el poder y la ley de la misma fuente.

¿Pero, cómo es posible concebir instituciones dotadas de autoridad sin derivar esta autoridad de alguna ley de leyes, de una fuente extrapolítica, tal como, por ejemplo, la divinidad o algún absoluto? Desaparecidos los valores últimos, los revolucionarios del siglo XVIII volvieron su mirada hacia la Antigüedad: «[...] estaban totalmente desnudos y enfrentados al hecho de que los hombres existen en plural. Y ningún ser humano sabe qué es *el hombre* en singular». [198] Debemos recordar la especificidad del concepto arendtiano de acción: «La gramática de la acción la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres y la sintaxis del poder el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior». [199]

En una época que había rechazado las legitimaciones externas y los fundamentos trascendentes, las ambiguas palabras del Preámbulo a la Declaración de Independencia: «Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas», debidamente interpretadas por Arendt, nos ofrecen la posibilidad de pensar la fundación sin anclarla en una instancia absoluta que la justifique y de imaginar una autoridad de gobierno no violenta. La grandeza de la Declaración de Independencia no consiste tanto en su filosofía o en el hecho

de ser un argumento en favor de una acción, cuanto en que constituye el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras. Arendt afirma: «Puesto que tratamos aquí de la palabra escrita y no de la hablada, es el momento de decir que nos enfrentamos a uno de esos momentos raros en la historia en que el poder se basta para levantar su propio monumento». [200] Así pues, la fuente de la ley no es una entidad ficticia, como la Voluntad General, sino un texto interpretable y enmendable.

La Revolución americana dio con una solución al problema, a pesar de que sus protagonistas no eran conscientes de la novedad de su gesto; como la revolución les había cogido por sorpresa, trataron de mitigar su radical contingencia hablando de restauración, de verdades autoevidentes o de Dios. Arendt toma la parte performativa «Afirmamos» de la incongruente frase de Jefferson «Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas» y no concede mayor importancia a la parte constatativa por decirlo a la manera de Austin, la relativa a las verdades autoevidentes. De este modo, puede considerar que el Preámbulo es la única fuente de autoridad de la que deriva la legitimidad de la constitución. Y ello porque el «Afirmamos» constituye, como hemos visto a lo largo de estas páginas, el único tipo de poder que descansa en la reciprocidad y que surge sólo cuando los hombres se unen entre sí mediante promesas y convenios mutuos con el propósito de actuar.

Decía en el capítulo precedente que los performativos, si deben dar lugar a algo que no existiera con anterioridad, requieren espectadores es decir, deben ser presenciados, juzgados y recordados. Así, en la medida en que ciertos actos de habla y de escritura constituyen una suerte de acción, cabe la posibilidad de considerarlos como fuente de autoridad o como origen de un nuevo orden político.

Cabría la posibilidad de argüir que existen algunos actos

que el lenguaje solo no puede realizar. Arendt lo sabe y lo expresa con su tesis, enunciada al principio de este capítulo: las revoluciones políticas no son asimilables a los movimientos que se limitan a poner en el centro la cuestión social o su solución. Sabe que no se puede mejorar la vida de los pobres declarándolos ricos, [201] pero también sabe, y en este punto pone el acento, que *para la política son más importantes las palabras y su uso que todas las demás armas.* [202] Sin ignorar que no es posible encontrar un lenguaje que no esté contaminado por la violencia, la vía que emprendió fue la de la distinción entre poder y violencia.

Optar por esta vía parece tener un precio: una cierta metafísica histórica, pues en el surgimiento de la libertad, en la emergencia de aquel tesoro que aparece y desaparece de manera imprevista, todo está dicho y nada lo está. Se trata de un acontecimiento casi milagroso que lo explica todo sin quizás explicar nada. La fundación, como audacia que rompe cadenas causales, señala un abismo entre lo que *ya no es* y lo que *todavía no es*, una brecha que sugiere el vagabundeo, el errar entre la liberación y la libertad, la realidad positiva de la comunidad política constituida, que narran leyendas como el Éxodo o la *Eneida.* Pero este abismo nos obliga a preguntar: ¿no hay alguna afinidad entre fundación y violencia? Arendt da la impresión de responder, por una parte, recordando que se trata de leyendas interpretativas en función del presente esto es, que dan cuenta del comienzo con un relato que nunca es exactamente conforme a la verdad histórica y que convierte el momento de la Revolución en un pasado fundador para el porvenir y, por otra, enfatizando que la violencia puede destruir pero nunca generar libertad política positiva. De este modo,Arendt insiste en su distinción entre lo prepolítico, que rompe con la dinámica existente, que crea el espacio para que pueda darse lo nuevo, y lo político como institución no violenta del sentido. Parece que, en la medida

en que el comienzo lleva en sí algo de arbitrario, es tarea de la propia revolución hacerse cargo de este elemento sin remitirlo a lo trascendente o ancestral, puesto que comenzar desde el principio no tiene por qué significar volver atrás. La propia revolución ha de cuidar de la pregunta: ¿cómo (re)comenzar el tiempo, cómo pavimentar el presente, cómo evitar el punto ciego de la natalidad que la liga a la violencia? [203] Y acaso debe hacerlo recordando que aunque la violencia alcanza a destruir, jamás es automáticamente creadora de libertad política positiva. [204]

3.3. El moderno desplazamiento de la autoridad y la violencia, o lo social y lo político

> [...] uno de los problemas más graves de toda la política moderna [...] consiste no en reconciliar libertad e igualdad, sino en reconciliar igualdad y autoridad.
>
> *Hannah Arendt*

Al distinguir entre origen del poder y fuente de la ley, la Revolución americana no necesita una fuente absoluta de autoridad, un fundamento último y apolítico, sino que esta fuente se encuentra en un alejado pasado terrenal, legendario, o en un procedimiento. El vértice de la pirámide del que emana la autoridad es ciertamente trascendente, se halla en las profundidades del tiempo, en «el inicio», en la fundación. Pero, en este caso, autoridad y libertad no son contradictorias, pues la autoridad es posibilidad de acción, de libertad, para generaciones futuras. Y no son contradictorias a pesar de que la condición previa de los acontecimientos revolucionarios sea siempre una cierta desafección con respecto a la autoridad del cuerpo político lo cual es lo mismo que decir que la revolución es posible gracias a que ha quedado establecida una brecha con respecto al pasado. Como ya hemos visto, la deslegitimación de un orden antiguo no implica eliminar cualquier relación con la dimensión temporal del pasado, y ello no sólo porque toda revolución busca precedentes, sino también porque el momento revolucionario funda una nueva autoridad.

3.3.1. *¿Una renovada forma de autoridad? Un pasado para el porvenir*

Ya en 1956, Arendt había trabajado sobre el lugar que ocupa la autoridad en el Mundo Moderno y había publicado dos artículos en torno a esta cuestión. [205] En las primeras líneas de uno de ellos, titulado «¿Qué es la autoridad?», comenta que quizás hubiera sido más sensato preguntarse «qué fue» la autoridad, ya que ésta «se ha esfumado del Mundo Moderno». Pero en el mismo texto añade que la autoridad perdida no es la autoridad en general, sino una forma específica que ha sido válida durante mucho tiempo en Occidente.

Veamos, primero, cómo caracteriza Arendt la autoridad y, después, cuál es esta forma específica que habría desaparecido. De entrada, podemos decir que con el término autoridad siempre designamos una relación. La autoridad puede ser atribuida a personas existe algo parecido a la autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre maestro y alumno o entre progenitores e hijos o a entidades, como el senado romano o las instituciones jerárquicas de la Iglesia. A pesar de que las relaciones de autoridad han sido definidas en términos de jerarquía, obediencia, etcétera, quizá lo que las caracteriza, vertebra y diferencia es que sólo pueden darse mediante el reconocimiento de quien obedece. De este modo, a diferencia de la relación de dominio, la autoridad nunca es ejercida, sino que siempre es concedida por los demás. Por consiguiente, el peor enemigo de la autoridad será el desprecio, y la forma más segura de minarla, la risa. Si se la define en términos lógicos, como hizo Bochenski, [206] se trata de una relación irreflexiva, pues en ningún ámbito nadie es una autoridad para sí, y casi siempre asimétrica. Con razón,Arendt considera la autoridad como el más esquivo de los fenómenos políticos: dado que supone obediencia, a menudo se la confunde con otros fenómenos que también la logran, como el poder o la violencia.

Comparada con la violencia, la autoridad excluye, como

acabamos de ver, el uso de medios externos de coacción, y, a diferencia del poder, es incompatible con la *persuasión*, pues esta última, al operar a través de un proceso de argumentación, presupone la *igualdad*. Sabemos, por ejemplo, que un padre o una madre pueden perder su autoridad tanto pegando a sus hijos como discutiendo con ellos, es decir, comportándose como tiranos o tratándolos como iguales. Se podría afirmar, entonces, que cuando utilizamos argumentos la autoridad permanece latente. De esta manera, a diferencia del orden igualitario de la persuasión, la relación de autoridad no se apoya en ninguna razón ni en la fuerza de un individuo: en el orden de la autoridad, lo que tienen en común quien manda y quien obedece es la propia jerarquía, cuya pertinencia y legitimidad ambos reconocen; una jerarquía en la que ambos ocupan un lugar predefinido y más o menos estable.

Cuando Arendt se refiere a la autoridad política, a la autoridad de instituciones, señala que, como forma de gobierno, ésta incorpora la *desigualdad* y la distinción. Baste recordar, en este sentido, que es habitual dar cuenta de la estructura jerárquica de las instituciones autoritarias a través de la imagen de la pirámide: en su vértice superior hallamos la sede del poder, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base en capas sucesivas.Así, por ejemplo, en el gobierno cristiano autoritario la fuente de autoridad es una fuerza externa al propio poder del gobierno; es necesaria una legitimidad externa.

No obstante, cuando Arendt se refiere a una forma específica de autoridad que ha sido válida en Occidente durante mucho tiempo y que en el Mundo Moderno ha desaparecido, no se refiere a la Iglesia como institución con poder y autoridad, sino a Roma. El contexto histórico en el que la palabra *autoridad* apareció y se mantuvo viva data del principio de la República. El sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*,

aumentar, y de *auctor*, autor o persona responsable de una acción, de un inicio. Quienes tienen autoridad aumentan o hacen crecer la fundación de la ciudad. [207]

En Roma, quienes estaban revestidos de autoridad eran los ancianos, que la habían obtenido por transmisión (tradición) de los fundadores *(maiores)* de la ciudad. Así pues, a diferencia del poder *(potestas),* para los romanos la autoridad hundía sus raíces en el pasado un pasado tan presente como el poder de los vivos y, por ello, se entendía siempre como derivada. Los que gozaban de autoridad contaban también entre sus deberes el de hacer crecer su herencia, aumentarla y transmitirla. En virtud de este deber, cualquier innovación o cambio permanecía ligado a la fundación de la ciudad. Roma no buscó una fuente absoluta y trascendente de la autoridad, un fundamento último y apolítico, sino que la situó en un pasado terrenal lejano. El vértice de la pirámide del que hablábamos antes se encontraba en la fundación.A diferencia de nuestro concepto de crecimiento, que proyecta el proceso en el futuro, Roma consideró que el crecimiento se dirigía hacia el pasado.

Así, la autoridad emergía de la *pietas* con que los romanos miraban la fundación de su ciudad, brotaba del carácter sagrado de la fundación política, del espacio de libertad que el acto fundador hizo nacer. Este carácter sacro estaba vinculado a la idea según la cual una vez algo ha sido fundado conserva su validez para generaciones futuras. La piedad en Roma no dependía, pues, de la inmediata presencia revelada de sus dioses; el propio término «religión» significaba, literalmente, *religare*, es decir, volver a estar ligado; ser religioso significaba entonces estar unido al pasado, reconocerlo rememorando constantemente el acto de nacimiento de la ciudad, del espacio de libertad.

Al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, de aquellos que habían sido espectadores y

protagonistas de la fundación sacra, la «tradición» conservaba el pasado. De este modo, en tanto no se viera interrumpida la transmisión, la autoridad se mantendría íntegra, y quedaría pavimentado el puente que permitía transitar de un pasado inmemorial al presente, vivificándolo. La autoridad tiene que ver, entonces, con una suerte de «débito de sentido», dado que, como decíamos más arriba, al alimentar un continuo proceso constituyente, la autoridad aumenta, hace crecer el acto de la fundación. Cabe considerar, pues, que la autoridad preserva, da permanencia al acto de la fundación, ofrece estabilidad, da significado a los gestos y acciones del presente.

Para entender de forma algo más concreta lo que significaba estar revestido de autoridad, es útil advertir que la palabra *auctor* se podía usar como el opuesto exacto del *artifex.* El autor es quien inspira una empresa, quien la funda, mientras que el artífice solamente la ejecuta. Así no es extraño que en Roma los que tenían autoridad careciesen de poder: el poder radicaba en el pueblo, la autoridad en el senado.

A medida que avanza la época moderna, la tradición se va debilitando cada vez más hasta que el hilo que conecta pasado y futuro se rompe definitivamente.Al perderse la tradición, también se pierde ese hilo que nos guía con paso firme por el vasto reino del pasado y que es a su vez la cadena que une a cada generación con un aspecto predeterminado del pretérito. Como recuerda Arendt, [208] la ruptura de la tradición es un acontecimiento que nunca puede ser «explicado» por tendencias intelectuales o influencias demostrables de la historia de las ideas.

Arendt afirma que la experiencia romana parece haber quedado totalmente olvidada y que, siempre que se ha querido restaurar, se ha hecho bajo el signo de la violencia. Pensemos en el caso de las modernas revoluciones: fueron intentos de restablecer el hilo roto de la tradición y de resti-

tuir, con la fundación de nuevos cuerpos políticos, aquella autoridad que durante tantos siglos había conferido dignidad y grandeza a los asuntos humanos. Así pues, a pesar de que a menudo se ha entendido el espíritu revolucionario como una tentativa de ruptura radical con el pasado, con la tradición,Arendt considera que, en el fondo, las revoluciones no son más que intentos de «fundar una nueva Roma»: de dar estabilidad y permanencia a un nuevo inicio, de hacer emerger un espacio de libertad duradero.

Es lógico, entonces, que se interesase por la distinción que hizo la Revolución americana entre fuente de la ley y fuente del poder, y que considerase que la autoridad no es contradictoria con la libertad. Lo que la constitución preservaría y transmitiría, gracias a su desarrollo legislativo, fue la posibilidad misma de acción para las futuras generaciones, como decía, «un pasado para el porvenir».

Sin embargo, la Revolución americana no tuvo herederos y dejó de alimentar como horizonte la felicidad pública. En cambio, el legado de la Revolución francesa ha sido recibido como tal por todas las revoluciones posteriores. En su obra *Sobre la revolución,* Arendt constata que casi siempre que en la modernidad se ha querido dar estabilidad a un nuevo inicio se ha hecho bajo el signo de la violencia: se garantiza la estabilidad al precio de la pérdida de la libertad Robespierre y el Terror, o Lenin y el estalinismo. Como examinaremos en el próximo apartado, estas revoluciones buscaron fundar su reconstrucción del espacio político en el mismo tipo de autoridad tradicional que, precisamente por haber entrado en crisis, había posibilitado la propia revolución. Por otro lado, cuando Arendt dirige su mirada hacia la experiencia de la Revolución americana o hacia el movimiento de los Consejos húngaros, descubre en ellos la emergencia espontánea de una libertad pública pero carente de continuidad o estabilidad. En el carácter trágico de las modernas revolucio-

nes,Arendt lee la pérdida irreversible de una forma específica de autoridad que, como hemos visto, ha sido válida durante mucho tiempo en Occidente. [209]

En este sentido, nada tiene de raro que para referirse a esa pérdida Arendt use expresiones como «el tesoro perdido de la tradición revolucionaria» o el verso de René Char «nuestra herencia no va precedida de ningún testamento», como si tratara de sugerir que todas las experiencias revolucionarias de fundar la libertad política, o bien se articulan desde una teoría que acaba imponiendo violentamente un orden durable, o bien, si en ellas se experimenta directamente la libertad, son incapaces de articularla en conceptos y, por tanto, de transmitirla, de darle estabilidad.

Desde una perspectiva histórica, lo que en realidad ha quedado derruido es aquella «trinidad romana» que durante largo tiempo unió tradición, religión y autoridad y que daba al mundo la permanencia y la estabilidad. En palabras de Arendt: «Sólo necesitamos mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros de los pilares de las verdades más conocidas». [210]

De esta manera, si como decíamos al principio Arendt no habla de pérdida de «la autoridad en general», sino de una forma específica de ella, entonces quizá cabe la posibilidad de preguntarse qué tipo de autoridad puede darse en el Mundo Moderno, ya que, al parecer, sin autoridad, sin la posibilidad de preservar y transmitir, no hay política. De nuevo, sus palabras parecen reclamar una política de la memoria: «Si eliminamos la autoridad de la vida política y pública, esto puede significar que en adelante se ha de exigir a cada uno una responsabilidad idéntica respecto del curso del mundo. Pero también puede significar que, consciente o inconscientemente, se repudian las demandas del mundo y las exigencias de que haya un orden en él; se rechaza toda responsabilidad con respecto al mundo, la de dar órdenes no

menos que la de obedecerlas. No hay duda de que en la moderna pérdida de autoridad ambas intenciones tienen un papel y a menudo van juntas de una manera simultánea e inextricable». [211]

Para responder a la pregunta acerca del tipo de autoridad que se puede dar después de la pérdida de la tradición [212] hemos de tener la prudencia de recordar que, a pesar de que la violencia cumple la misma función que la autoridad que la gente obedezca, esto no las iguala. La experiencia trágica de los regímenes totalitarios ha de llamar nuestra atención sobre ello.

Si no es así, no resultará tan difícil producir sustitutos de la autoridad: usaremos la violencia y creeremos haber restaurado la autoridad.

3.3.2. *Lo social y el océano del sentimiento*

Me gustan los pobres y los vagabundos añadió,
porque la miseria los hace impersonales.

Djuna Barnes

A diferencia de la Revolución americana, el legado de la francesa tuvo continuidad a través de la interpretación hegelianomarxista hasta bien entrado el siglo XX.Veamos cuál es el camino que trazó para hacer frente a los problemas planteados por la ruptura con el viejo orden. Su solución inspirada en Rousseau consistió en instaurar el pueblo no sólo como fuente del poder, sino también de la ley. Al asumir la prerrogativa del monarca absoluto, el pueblo devino sujeto pueblo soberano, dotado de una voluntad, la Voluntad General, pero, al quedar así convertido en una unidad ficticia y homogénea la nación, resultaron proscritas sus manifestaciones plurales, esto es, su poder. Como escribe Arendt, en el siglo XIX la nación se había calzado «las botas del príncipe

absoluto». [213]

Después de un periodo inicial, la revolución cambió de dirección: dejó de mirar a la libertad pública y pasó a centrarse en el bienestar. Las revoluciones, en tanto que brechas entre el pasado y el presente, son periodos en los que fuerzas contingentes desencadenantes y desencadenadas llegan a amenazar la libertad. La miseria de las masas, hemos visto, supuso una desviación de la revolución política hacia la cuestión social. El sufrimiento del pueblo irrumpió en la escena revolucionaria como un océano que anegara las calles de violencia ciertamente justificada por la urgencia y la inmediatez de la necesidad que tenían los pobres.Así, como decía antes, la necesidad entró en escena con su fuerza para destruir y con su incapacidad para generar poder, para dar lugar a un espacio plural. Como escribe Arendt: «La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria». [214]

Con estas palabras Arendt no considera que la distinción entre pobres y ricos sea connatural a la condición humana, sino que discute el lugar y el sentido concedidos a la cuestión social. En la medida en que caracteriza lo social como la organización pública del proceso vital, nacida de la emancipación política de la labor en la Edad Moderna, [215] ella entiende que, en Francia, la necesidad invadió el campo político, el único en el que los seres humanos pueden ser libres. En el curso de los actos revolucionarios se habría dado entonces, como ya hemos visto, la sustitución del *zoon politikon* por el *animal laborans*. Aunque la emancipación de la labor supuso, de hecho, una mengua de la violencia del hombre sobre el hombre, al mismo tiempo dejó el espacio públi-

co en posesión del *animal laborans,* y un espacio público dominado por la necesidad nunca es una auténtica esfera pública. Por el contrario, se convierte, poco a poco, en una sociedad de consumidores arrastrada por un proceso cuasi natural en cuyo ciclo, siempre repetido, las cosas están destinadas a aparecer y a ser devoradas rápidamente, sin ninguna estabilidad ni durabilidad.

Nada homogeneiza más que la miseria, nada despersonaliza más. El pueblo, entendido como unidad homogénea de los *malheureux* y no como pluralidad, permite considerar que el interés de la totalidad debe, de forma automática y permanente, ser hostil al interés del ciudadano. Así, escribe Arendt: «La virtud ha sido equiparada con el desinterés desde que Robespierre predicó una virtud cuya idea tomó prestada de Rousseau, y es esta virtud la que ha puesto, por así decirlo, su impronta indeleble sobre el hombre revolucionario y su convicción profunda de que el valor de una política debe ser medido por el grado en que se opone a los intereses particulares, así como el valor de un hombre debe ser juzgado por la medida en que actúa en contra de su propio interés y de su propia voluntad». [216] De ahí que en este contexto la antigua teoría que subrayaba el consentimiento popular como condición necesaria de un gobierno legítimo se viera reemplazada por la *voluntad general* de Rousseau.Arendt observa la importancia de la sustitución de la palabra «consentimiento», que tiene resonancias de elección deliberada y opinión reflexiva, por «voluntad», que por definición excluye la confrontación de opiniones. La voluntad, si ha de cumplir su función, tiene que ser una e indivisible, de modo que, para Robespierre, la cualidad de la voluntad popular como voluntad general era la unanimidad. Esta unanimidad, hay que advertirlo, no implica estabilidad, pues Rousseau dio un sentido literal a su metáfora de la voluntad general y concibió la nación «como un cuerpo conducido por

una voluntad, semejante en todo a la individual, que podía cambiar de dirección en cualquier momento sin que, por ello, perdiera su identidad». [217] El ginebrino había encontrado, según todas las apariencias, un medio para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual y, al mismo tiempo, había entendido la voluntad general, el interés general, en términos de hostilidad al interés particular de cada ciudadano.

En el caso de la Revolución francesa, la irrupción de la cuestión social se vio acompañada por el afán de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y de virtud superior. «Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!»; esta frase, citada por Arendt y extraída de una de las peticiones presentadas por una de las secciones de la Comuna de París, ha de permitirnos introducir, aunque sea sólo esquemáticamente, sus interesantes reflexiones en torno a la pasión de la compasión y a la piedad emoción sin límites ante la desmesura de la miseria.

La compasión, entendida como la reacción humana más natural frente a los padecimientos de los demás, era considerada de nuevo siguiendo a Rousseau el auténtico fundamento de toda verdadera relación humana «natural». [218] Se trata de una pasión en el doble sentido de padecimiento y de apasionamiento intensos en la que quedan abolidas las distancias, pues los sufrimientos del otro me afectan como si fueran contagiosos. A pesar de que la compasión siempre tiene lugar en un espacio interpersonal, está dirigida hacia una única persona, aquella que sufre. Su fuerza depende de la fuerza de la propia pasión, la cual, en oposición a la razón, sólo puede comprender lo particular, sin noción alguna de lo general ni capacidad para la generalización. Por su propia naturaleza, la compasión no puede ser movida por los padecimientos de toda una clase o de un pueblo, no puede ir más allá de una persona: se dirige a sufrimientos específicos y a

seres humanos particulares (esto es lo que nos indica la palabra co-padecimiento). Además, al igual que el amor, anula la distancia que siempre existe en las relaciones humanas, de ahí que, para Arendt, sea del todo irrelevante desde un punto de vista político.

Frente al coraje y la alegría por el mundo, propios de la libertad política, la pasión de la compasión es lo evocado por la cuestión social, dice Arendt. El problema no es la compasión en sí misma, sino las generalizaciones que, a partir de ella, se instauran en un discurso humanitario que sustituye la pluralidad del pueblo por los padecimientos del pueblo, *le peuple toujours malheureux*, despersonalizando a los sufrientes, juntándolos en un conglomerado informe. Los hombres que se disponían a hacer la revolución de 1789 tuvieron que afrontar el agobiante peso de los padecimientos soportados por los pobres a quienes habían abierto las puertas de los asuntos públicos por primera vez en la historia. Por ello, parecía que la legitimidad de los representantes del pueblo sólo podía derivar del pueblo, sólo «podía residir en la capacidad para padecer con "la vasta clase de los pobres", acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política y al de virtud política superior». [219]

Entre los hombres de la revolución, la única fuerza que podía y debía unir a las diferentes clases de una nación era la compasión de los que no sufrían hacia los *malheureux,* la consideraban el auténtico fundamento de todo verdadero vínculo humano «natural». En este contexto, la pasión de la compasión fue entendida como una emoción o sentimiento: la piedad. La piedad, una compasión pervertida, es la que empujaba a abrirse a los demás, a *les hommes faibles* una muchedumbre informe y, en este gesto, despersonalizaba a los sufrientes. Sabemos que los sentimientos, a diferencia de la razón y de la auténtica pasión, no tienen límites; por esta misma razón, el *celo compasivo* de los revolucionarios perdió

toda capacidad para fundar y afirmar relaciones en su singularidad. «En general, la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero, si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia.» [220] Con estas palabras,Arendt destaca, por una parte, que la infinitud de los sentimientos [221] de los revolucionarios ha conllevado a lo largo de la historia moderna de las revoluciones una curiosa insensibilidad hacia la realidad y las personas y, por otra, que al saludar la miseria como única garantía de la virtud [222] libera una fuerza que puede resultar tan anónima y aparentemente irresistible como el movimiento de las estrellas, pues vive y se nutre de la necesidad de la misma vida biológica.

Frente a la piedad, que no mira con los mismos ojos la fortuna y la desgracia (a los poderosos y a los débiles), pues sin la presencia de esta última no existiría, la solidaridad es un principio que puede guiar la acción. «La solidaridad, debido a que participa de la razón y, por tanto, de la generalidad, es capaz de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo la multitud de una clase, una nación o un pueblo, sino, llegado el caso, de toda la humanidad.» [223] La alternativa, para Arendt, es la solidaridad que, como principio que puede guiar la acción, siempre queda circunscrita a «ideas» grandeza, honor, dignidad y no a alguna especie de «amor» por los hombres.A pesar de que puede ser movida por el padecimiento, no es guiada por él, y en su distancia desapasionada puede fundar y afirmar relaciones, poner límites. Los sentimientos la piedad es uno de ellos no tienen límites. En el caso de Robespierre, la infinidad, el turbulento océano de emociones en el que navegaba, «ahogó toda consideración

específica, tanto la consideración de la amistad como las consideraciones dictadas por el arte político y la razón». [224] De ahí que en los textos arendtianos encontremos repetidos comentarios acerca de la nefasta ilusión de comunidad que suponen la fraternidad o la compasión, pues con ellas, según Arendt, la multiplicidad adquiere la apariencia de unidad y esto comporta una pérdida de sentido de la realidad de mundo que acostumbra a presentarse en forma de dictadura, cuando no de terror.

Por otra parte, en relación con el papel que la hipocresía y la pasión por el desenmascaramiento tuvieron en las etapas finales de la Revolución francesa, en la estela de la guerra que la virtud robespierrana había iniciado,Arendt afirma que si el ámbito del aparecer es el espacio propio de la acción política, la política no tiene estrictamente nada que ver con un orden supuestamente oculto, en el que se encontrarían las verdaderas claves de la realidad. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, el orden del aparecer no es en modo alguno una transfiguración de la «realidad»: *es* la realidad mundana de lo político. [225] De modo que en el ámbito político la virtud sólo adquiere sentido al ser entendida según el modelo del virtuosismo de ahí el interés arendtiano en la *arete* griega o la virtud política en Maquiavelo, un modelo que excluye por ilusoria y peligrosa cualquier política concebida según el orden de las convicciones, que pertenecen al orden privado de las intenciones.

El tipo de virtud preconizado por Robespierre es, precisamente, la antítesis de esta concepción, pues supone que, opuesta al ámbito público de las apariencias y más allá de él, hay una virtud auténtica. De este modo, se entiende el aparecer como gesto de simulación, de ocultación de las intenciones. Desde esta perspectiva, la política tendría que ver con la revelación de la autenticidad frente a la hipocresía del aparecer e identificaría la virtud con las cualidades del cora-

zón.

Fueron los literatos quienes pusieron de manifiesto las implicaciones que todo ello ponía al descubierto. Así, por ejemplo, ante la tesis según la cual el hombre es bueno en estado de naturaleza y es pervertido por la sociedad, Melville con su *Billy Budd* o Dostoievski con *El gran inquisidor* sugieren que la bondad natural, la inocencia absoluta, la bondad más allá de la virtud, es una bondad muda, sin palabras, que si aparece en el ámbito público se manifiesta de forma bárbara, violenta. La virtud debe tener también sus límites. Introducir el absoluto en la esfera de la política significa la perdición: la bondad absoluta es casi tan peligrosa como el mal absoluto. «Es como si dijese [Melville]: supongamos que a partir de ahora ponemos como primera piedra de nuestra vida política la muerte de Caín por Abel. ¿No se seguirá de este acto de violencia la misma cadena de injusticias, con la única diferencia de que la humanidad no tendrá ahora ni siquiera el consuelo de que la violencia a la que debe llamar crimen es únicamente atributo de los hombres perversos?» [226]

De este modo, la valoración que hace Arendt de las dos revoluciones está vinculada con la tesis de la incompatibilidad entre lo político y lo económico, lo político y lo social, y el carácter artificial de la política y lo natural. Pero también es indesligable de la idea de que la libertad política tiene que ver con pavimentar un mundo, con establecer límites frente al carácter devorador y repetitivo de los procesos naturales o cuasi naturales que escapan a nuestro control, de modo que la violencia puede destruir el poder político, pero es totalmente incapaz de crearlo. Así, el objeto de la política está vinculado precisamente a esta preocupación por el mundo y, por ello, a los gestos de estabilizar la convivencia de seres perecederos a través de una comunidad de diversos.

Es así como Arendt lee en la degeneración de la Revolución francesa la contradicción que, desde su inicio, marca la

política moderna. Si, por una parte, ha reafirmado la importancia de la *praxis* y las revoluciones han sido, al menos en su fase inicial, el espacio-tiempo en que la acción, con todas sus implicaciones, llegó a ser redescubierta en la Edad Moderna, por otra, la modernidad conduce a la pérdida completa de autonomía de la política. [227]

Ahora bien, la degeneración del espíritu revolucionario se manifiesta también en el hecho de que la Revolución americana no tuvo herederos, cayó en el olvido. América dejó de simbolizar la libertad para convertirse casi exclusivamente en la tierra prometida de los pobres. En la década de los sesenta, Arendt afirmó que la felicidad pública había sido sustituida por la felicidad privada, es decir, que la prosperidad y la sociedad de masas amenazaban en Estados Unidos todo el ámbito político, y escribió con dureza acerca de la vida política norteamericana, en la que la preocupación por el bienestar, al situarse en el centro, habría eliminado la participación directa. En su opinión, el olvido del espíritu revolucionario de los Padres Fundadores posibilita el apoyo norteamericano a los regímenes más reaccionarios y el panegírico de la libre empresa en lugar de la apología de la libertad política. De ahí la virulencia de los escritos arendtianos sobre los Papeles del Pentágono o su discurso del bicentenario. En cambio, la Revolución francesa sí tuvo herederos: se convirtió en modelo para todas las revoluciones posteriores.

Ni la experiencia de la Revolución americana ni el movimiento de los Consejos húngaros [228] constituyen indicios del cumplimiento de una utopía política;Arendt los lee como testimonios que nos ayudan a recordar que en los márgenes de la tradición hegemónica han existido y todavía existen potencialidades políticas que se sustraen al orden del dominio. Parece que Arendt nos sugiere que una memorable serie de fracasos es mejor que ningún recuerdo. Se trata de salvar lo que puede ser elogiado y cultivar lo que todavía tenemos

a mano para nutrirnos en tiempos de sequía. Se trata, pues, de un servicio a la realidad que no es condescendiente con las ilusiones acerca de un futuro lejano, pero que nos reconcilia con un pasado vivo y nos enseña a concentrarnos en el mejor presente concebible.

3.4. Entre los siglos XVIII y XX, el XIX

> [...] desde el siglo xix, la tradición se ha mantenido impenetrablemente silenciosa siempre que se la ha enfrentado a cuestiones específicamente modernas, y la vida política, allí donde es moderna y ha experimentado los cambios de la industrialización y la igualdad universal, ha invalidado sus estándares constantemente.
>
> *Hannah Arendt*

Posiblemente, una forma de dar algo más de contenido a la controvertida tesis de la incompatibilidad entre lo político y lo social es acercarse a la consideración arendtiana de los cambios que identifican la modernidad, una consideración que se apoya en buena medida en los interrogantes ya planteados en *Los orígenes del totalitarismo,* así como en las distinciones establecidas en *La condición humana.* Arendt parece reflexionar a partir del convencimiento de que la marca específica de la época moderna es la alienación del mundo, y no la propia alienación.

Esto no significa que desatienda el auge del modelo de la fabricación en la Edad Moderna, que describe, en términos muy próximos a los utilizados por Weber, Lukács y Adorno [229], vinculándolo al progresivo desarrollo de la razón instrumental *(Zweckrationalität)* y a la organización técnico-científica de la sociedad. Así, al referirse en *La condición humana* al triunfo del *homo faber*, lo caracteriza por medio de sus actitudes típicas: «Su instrumentalización del mundo; su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en el alcance omnicomprensivo de la categoría de medios y fin; su convicción de que

cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza *es un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto;* su ecuación de inteligencia con ingeniosidad, es decir, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como *el primer paso [...] hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente*; por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción». [230]

La fabricación, el trabajo, dan lugar al artificio humano, que, como decía antes, ofrece a los mortales un domicilio más permanente y estable de lo que lo son ellos mismos, que se puede identificar con un mundo dotado de cierta durabilidad, y que, si bien se trata de un ámbito público, no es todavía político. Los objetos fabricados en tanto objetos de uso y, a diferencia de los bienes de consumo, característicos de la actividad de la labor permanecen durante un tiempo en el mundo, de ahí que Arendt considere que la solidez inherente a las cosas, hasta a las más frágiles, procede del material trabajado, y que afirme que «la destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo». [231]

A pesar de que la actividad del trabajo ha sido siempre destructora de la naturaleza, la solidez de sus productos es el resultado de la fuerza humana y de la invención de ciertos útiles que permiten multiplicarla más allá de su natural medida. Por otra parte, en tanto que el proceso de fabricación está enteramente determinado por las categorías de medios y fin, la cosa fabricada «es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir este fin». [232] Este proceso se realiza siguiendo un modelo de acuerdo con el cual se construye el objeto, modelo o imagen que permanece una vez

acabado el producto, pues las imágenes mentales se prestan a la reificación y, por ello, a la multiplicación a diferencia de las sensaciones corporales de placer o dolor, tan privadas que no pueden expresarse de manera adecuada ni representarse en el mundo exterior y, por tanto, totalmente incapaces de ser transformadas.

Pero, como hemos visto, Arendt está lejos de caracterizar la modernidad en términos de una inédita estima del *homo faber,* de lo artificial. Lo que en su opinión es específico de la Edad Moderna es que esa estima se vio rápidamente seguida por la elevación de la labor al más alto puesto de la *vita activa.* Así, en sintonía con Proudhon y Marx, subraya que lo característico del desarrollo del sistema capitalista se encuentra ya en su origen: la expropiación a los agricultores de sus tierras. El proceso gradual de expropiación, característico del moderno desarrollo de la producción, apunta ya a la pérdida de solidez del mundo: «La sociedad comercial, característica de las primeras etapas de la Edad Moderna o del comienzo del capitalismo, surgió de esta "conspicua producción" con su concomitante apetito de universales posibilidades de trueque y permuta, y su fin llegó con el auge de la labor y de la sociedad laboral». [233] De ahí que Arendt conceda la razón a Marx cuando éste considera el socialismo como el desarrollo lógico del capitalismo, pues «el socialismo lleva la expropiación a su conclusión lógica [...] Lo que hoy en día se denomina socialismo humano significa que esta tendencia cruel, que empezó con el capitalismo y que continúa con el socialismo, se encuentra, de algún modo, temperada por la ley». [234]

Con la reinterpretación de todas las actividades en términos de labor, la figura del «hombre socializado» se fue abriendo paso en la misma medida en que el concepto de *proceso* fue adquiriendo una posición central. Los hombres comenzaron a considerarse parte integrante de la naturaleza

y de la historia, dos procesos suprahumanos que lo abarcarían todo y que estarían destinados a un progreso infinito sin alcanzar jamás un *telos* inherente ni aproximarse a idea predeterminada alguna. Dicho más claramente, el cambio de mentalidad no tuvo tanto que ver con el hecho de que en la modernidad el *homo faber* adquiriera una hasta entonces inimaginable pericia para idear instrumentos con los que medir lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, sino con haber quedado desprovisto de aquellas medidas permanentes que preceden al proceso de fabricación y sobreviven a él. «Porque a diferencia de la acción, que en parte consiste en el desencadenamiento de procesos, y a diferencia del laborar, que sigue muy de cerca el proceso metabólico de la vida biológica, la fabricación experimenta los procesos como simples medios hacia un fin, es decir, como algo secundario y derivado.» [235] Tal cambio de mentalidad puede ilustrarse también, en opinión de Arendt, a través del moderno énfasis en el «cómo» *(know-how)* en lugar del «qué»; el interés en la *cosa* ha sido sustituido por la atención hacia su *proceso* de fabricación, y se ha producido una separación de pensamiento y conocimiento, de modo que nos hemos convertido en seres irreflexivos, a merced de cualquier artefacto técnico posible, por más mortífero y destructor que sea.

Arendt entiende que el fracaso del *homo faber* se presenta acompañado de una creciente alienación del mundo en la Edad Moderna, de la pérdida de aquel artificio humano que separa nuestra existencia de toda circunstancia meramente animal, de una continua desconfianza hacia el mundo dado a los sentidos, incrementada posteriormente por la cibernética. De esta forma, nos recuerda cómo se reemplazó el principio de utilidad, que todavía suponía un mundo de objetos de uso en el que moverse, por el «principio de máxima felicidad», que entraña una valoración del proceso de producción

no tanto por la cosa producida y su uso, sino por su «producción de un algo más». La felicidad, esto es, el grado de dolor y placer experimentado en la fabricación o consumo de las cosas, es el patrón empleado para valorar el proceso.

De modo que cuando Arendt se refiere a la sociedad o a lo social apunta hacia este ámbito híbrido en el que las antiguas distinciones entre lo público y lo privado han quedado completamente desdibujadas; un ámbito en el que la antigua dimensión de la *vita activa* habría resultado profundamente trastornada al ponerse en el centro los criterios del *animal laborans*. Así, considera que para nosotros la línea divisoria entre lo público y lo privado ha quedado borrada, «ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca» [236] y colectiva. El pensamiento que se corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino «economía nacional», pues la sociedad está conformada por un conjunto de familias económicamente organizadas, como si de una familia suprahumana se tratara, y su forma de organización es la nación. La culminación de este desarrollo híbrido es el estado de bienestar, una contradicción en sus propios términos.

Muestra de esta transformación es que lo privado ha dejado de ser el ámbito que clásicamente había sido considerado como tal por oposición a lo político y se ha convertido en lo íntimo, que se define por oposición a la sociedad. En opinión de Arendt, el gran teórico del ámbito íntimo es JeanJacques Rousseau, quien, al concebirlo como reducto frente a la igualdad social, lo transforma en la otra cara de la misma moneda. Pero una igualdad tal ya no apunta a una relación entre pares en la política, sino que está vinculada al hecho de que la sociedad espera de cada uno de sus miembros un cierto tipo de conducta.Al imponer innumerables y variadas normas que tienden a «normalizar», a uniformizar, la acción

espontánea queda excluida y, con ello, la distinción y la diferencia sólo parecen poderse dar en el ámbito íntimo del individuo. La igualación resulta de la exigencia de la sociedad de que sus miembros actúen siempre como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión o interés. De esta forma, la acción se ve progresivamente sustituida por la conducta, y la igualdad política, por la normalidad o el conformismo social. Nada tiene de sorprendente que el principal instrumento técnico de la moderna ciencia económica sea una disciplina como la estadística, cuya justificación «radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia». [237]

El auge de la sociedad ha significado una irrupción del antiguo ámbito privado de la labor en el espacio público y, aunque ha implicado un cambio de signo en su valoración como la más baja de las actividades humanas, no ha modificado su naturaleza. La actividad laboral vinculada a la vida en el sentido más elemental y biológico ha irrumpido en el mundo con su proceso circular y de monótona repetición, dando lugar a un «crecimiento no natural de lo natural». [238] De este modo, Arendt caracteriza el desarrollo de la modernidad en términos de pérdida de lo político, de atrofia del mundo o de fuga del mundo hacia el yo.

A partir de esta caracterización cabría, como ya subrayó Richard Bernstein, [239] la posibilidad de interpretar que Arendt ataca despiadadamente el desastre de la modernidad. No obstante, éste no es el caso, pues como ya hemos visto la Edad Moderna también es el periodo en el que fueron posibles las auténticas revoluciones, aquellos momentos en los que *el centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lado.* Desde esta perspectiva,Arendt lleva a cabo una reconsideración del papel de la autoridad y la violencia, y trata de analizar el auge de lo «social». Cabe entender, en este sentido, que la preocupación por comprender y por repensar la

dignidad de la política se manifieste también en su atención a los importantes cambios que tuvieron lugar en el siglo XIX y que quedaron retrospectivamente iluminados por los acontecimientos del totalitarismo. Estos cambios, como hemos visto, si bien no condujeron directamente al surgimiento de los regímenes totalitarios, socavaron la solidez del artificio humano de forma que no era posible un simple retorno a los valores ilustrados.

¿Qué cambios se produjeron en el siglo XIX, qué nos distancia de los ideales del XVIII y del momento revolucionario que parecía prometer una nueva entrada de la libertad política en escena? La importancia de esta cuestión queda manifiesta en el artículo «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», incluido en *Hombres en tiempos de oscuridad,* en el que Arendt contrasta el hecho de que Lessing jamás se sintiera «en casa en el mundo» con la pérdida de mundo durante los primeros años del nazismo sea en la persecución de los judíos, sea en el exilio interior.Allí, leemos:

«Durante los doscientos años que nos separan de la época en que vivió Lessing muchas cosas han cambiado [...] pero pocas han cambiado para mejor». [240] Así, podríamos considerar que, ante las controversias tan frecuentes en las últimas décadas alrededor de la conveniencia o no de un retorno a la Ilustración, Arendt habría puntualizado que éste no debe entenderse en términos de un simple retorno a los valores ilustrados, ya que, en caso de conseguirse tal retorno, no obtendríamos más que una vuelta a las tesis del racionalismo del XVIII, y no cabe olvidar que entre nosotros y el XVIII se interponen dos siglos en los que han tenido lugar grandes e importantes cambios, así como dolorosos acontecimientos.

3.5. Algunas anotaciones sobre Marx

> La línea que une Aristóteles a Marx
> supone muchas menos fracturas, y fracturas
> mucho menos decisivas, que la
> que vincula Marx a Stalin.
>
> *Hannah Arendt*

Hemos visto que la política no puede solucionar la cuestión social ni tiene que ver con ella; es más, siempre que las revoluciones han tratado de resolverla por medios políticos han conducido al terror, que finalmente acaba con la misma revolución. Arendt afirma que, desde el siglo XVIII, lo que hemos convenido en denominar la cuestión social, es decir, lo que de modo más llano y exacto podríamos llamar el hecho de la pobreza, es algo más que carencia, es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante, pues coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado de la necesidad. [241] La irrupción de la cuestión social en la esfera pública, además de suponer una ruptura con las categorías con las que la tradición había entendido lo político, generó la tentación de trocar los antiguos principios de la caridad cristiana en un fuerte celo por la compasión ante la miseria y permitió la creciente asimilación de la igualdad política a la homogeneidad en la medida en que la exigencia de todos a participar en la esfera pública confronta y obliga a igualar y a acoger en el ágora un número de experiencias infinitamente diversas y desiguales.

Cierto es que, desde las grandes revoluciones modernas, la aspiración a la libertad no puede reducirse ya a pequeños sectores de la población, motivo por el cual uno de los grandes interrogantes es: ¿cómo pasar de la alegría de la libera-

ción a la libertad política sin deslizarse hacia la tiranía?, o ¿cómo pensar la libertad política cuando ha tenido lugar la emancipación de la labor y la afirmación de la igualdad política de la clase trabajadora? Las cuestiones políticas se presentan con «un semblante radicalmente nuevo» [242] y, como ya se ha dicho, no se trata en absoluto de restaurar las condiciones de la Antigüedad que suponían una división efectiva entre hombres libres y esclavos. La igualdad política no se puede presentar con independencia de la idea de justicia, que encuentra su fundamento en algo desconocido para los griegos: la idea de una humanidad universal.Arendt alude al «daño que la compasión ha introducido en las revoluciones modernas al intentar mejorar la suerte de los desafortunados en lugar de establecer la justicia para todos». [243]

Cómo hacer que todos puedan participar en los asuntos públicos ¿cómo hacer efectivo *el derecho a tener derechos* [244] de todo ser humano? sin anular la naturaleza de la igualdad política, que tiene una relación privilegiada antes con la libertad que con la justicia.Ante esta situación,Arendt distingue claramente entre libertad y justicia. Como comenta al respecto Leibovici: «Cuando la justicia modera las desigualdades nacidas, sea de los intereses sociales, sea de la dependencia instaurada por relaciones caritativas, cuando legitima la participación de todos, sin atender al estatuto social, en el espacio público, la libertad, como posibilidad de diferenciación otorgada a cada uno, diluye *todas* las identidades y vuelve a desplegar un espacio de conflictos, a partir de las opiniones múltiples de unos y otros en relación al interés común». [245]

Tal puede considerarse la preocupación que se encuentra detrás de la distinción entre labor, trabajo y acción, y del provocador análisis del Mundo Moderno a ella vinculado, así como de la consideración arendtiana del pensamiento de Marx. En su opinión, a pesar de que Marx pretende alejarse

de la filosofía tradicional, sigue estando condicionado por el orden de categorías que pretendía subvertir.

Poco después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo,*Arendt había trabajado en un proyecto sobre los elementos totalitarios en el marxismo que debía subsanar las carencias de su trabajo de 1951. Como es sabido, nunca concluyó este libro; algunas de sus partes fueron incluidas en ediciones posteriores de *Los orígenes del totalitarismo,* otras fueron utilizadas, por ejemplo, en *La condición humana,* pero la sección central permaneció inédita hasta que Simona Forti y Jerome Kohn [246] la publicaron. Se trata de dos textos con títulos semejantes «Karl Marx y la tradición del pensamiento político» y «Karl Marx y la tradición occidental del pensamiento político».

En ellos, Arendt destaca que, independientemente de los acontecimientos políticos en sentido estrecho, los dos nuevos problemas fundamentales que la Edad Moderna ha presentado son el de la *labor* y el de la *historia.* El interés de la obra de Marx radica en su persistencia en pensar estas dos cuestiones, para las que la tradición no proporcionaba marco categorial alguno, y no en sus teorías económicas ni en su pensamiento revolucionario. La aportación de Marx reside en haber advertido que la emancipación de la clase trabajadora sólo era posible en un mundo radicalmente transformado y éste es el punto en el que se manifiesta su distancia respecto del socialismo utópico. A diferencia de este último, que creía que tal emancipación se conseguiría a través de una batalla por la justicia social, el pensador de Tréveris entendió que, en el Mundo Moderno, la propia labor había sufrido una decisiva mutación: no sólo se había convertido en la fuente de toda riqueza y, por tanto, en origen de todo valor social, sino que cualquier hombre, con independencia de su clase, estaba destinado a convertirse en laborante antes o después, y que quienes no pudieran encajar en este

proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como parásitos. El resultado de este cambio no fue, obviamente, la eliminación de todas las demás profesiones, sino la reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades laborales. [247] Cuando Marx enunció que la labor es la actividad más importante de los hombres, estaba afirmando en términos de la tradición que lo que convierte en humano al hombre no es la libertad sino la necesidad.

Como rebelde consciente, la auténtica novedad del pensamiento marxiano se encuentra, en opinión de Arendt, en las tres afirmaciones con las que desafía la tradición de la filosofía política occidental: «la labor es creadora del hombre», «la violencia es la partera de la historia» y «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo». [248] Convencido de la importancia de los cambios derivados de la revolución industrial y de las revoluciones del siglo XVIII, Marx hizo frente a la tradición, pero siguió pensando en los términos proporcionados por ella. La idea de que el hombre se crea a sí mismo a través de la propia actividad laboral parece querer sustituir la definición tradicional del hombre como *animal rationale* o la cristiana de la Creación por la de *homo laborans.*
Pero Marx, igual que la tradición, no distingue, como hará Arendt, entre *labour* y *work*, sino que cuando se refiere al trabajo mantiene siempre una cierta ambigüedad entre las actividades humanas que tienen que ver con el metabolismo con la naturaleza, esto es, con el mantenimiento de la mera vida *(zoe),* y las que tienen que ver con la fabricación y la creación del artificio humano. De hecho, cabe considerar que en la sociedad moderna ambas actividades no siempre son fácilmente distinguibles.

Esta ambigüedad en el uso de la palabra «trabajo» permite detectar, en Marx, una oscilación entre una comprensión

de la política en términos de fabricación esto es, aquella que permite hablar de «construir el futuro» o la sociedad como quien fabrica una mesa o una alfombra y una caracterización de la misma vinculada a la labor y, por tanto, en términos de proceso irresistible cuasi natural. «En los grandes acontecimientos que preanuncian el siglo XIX las revoluciones industriales y políticas, la violencia realmente se había convertido en la partera de la historia, tal y como la Revolución francesa había testimoniado, y la labor se había elevado *de hecho* a la categoría más alta de las actividades humanas.» [249] La grandeza de Marx consiste sobre todo en la lucidez con la que entrevió la dirección hacia la que se dirigía el cambio del mundo y en la conciencia de que, para articular semejante intuición en el pensamiento, ya no podían utilizarse las categorías del pasado, a pesar de que sus apuestas no consiguieron escapar al marco conceptual de la tradición. Tal sería el motivo, según Arendt, de las numerosas contradicciones en que incurre su pensamiento.Así, por ejemplo, considera necesaria la violencia para abolir la propia violencia, concibe el fin de la historia en el cese del movimiento histórico, eleva la labor a esencia humana para posteriormente auspiciar su abolición en el «reino de la libertad», y en las escasas ocasiones en que se refiere a una futura sociedad comunista parece remitirla al ideal de la polis griega, a la Atenas de Pericles. [250]

Mantener esta ambigüedad en el significado del término trabajo significa olvidar la acción y la palabra e incidir en un hábito tan antiguo como la tradición filosófica, que ha pensado la política asimilándola a la gestión del artesano baste recordar la figura del filósofo-rey platónico. Aunque aplicar este modelo a la política sea característico de la tradición, desgraciadamente es peligroso: la violencia y el sacrificio de los medios por los fines son inseparables de la relación entre el productor y su material. Alrededor de 1950, Arendt afir-

ma: «El elemento de destrucción inherente a toda actividad puramente técnica cobra preeminencia, sin embargo, tan pronto como esta imaginería y esta línea de pensamiento se aplican a la actividad política, a la acción, a los hechos históricos o a cualquier otra interacción del hombre con el hombre». [251] La sabiduría que procede de la experiencia de la fabricación, vinculada a la idea de que no se podía hacer una mesa sin matar un árbol, se torna muy dudosa cuando pensamos que nos autoriza a entender todo lo que nos ha sido naturalmente dado como mera materia prima para el artificio humano. La política tiene que ver con la pluralidad, vive de relaciones y, por ello, es algo totalmente distinto a una materia que tenga que ser dominada con violencia y sacrificada para conseguir un fin. De manera que, a pesar de las aparentes connotaciones humanistas que tiene aplicar el modelo del trabajo a la política son los hombres quienes hacen o fabrican la historia, hay en él una cierta *hybris.*

Asimilar la política a la labor, en cambio, tiene algo de antihumanista, pues ésta es la menos libre de las actividades humanas; está ligada a la necesidad y al repetitivo ciclo de la vida biológica y, si atendemos sólo a las necesidades vitales, los humanos son intercambiables con cualquier otra especie animal. De modo que cabe pensar la emergencia de una futura sociedad en la que la individualidad se verá sumergida en un proceso colectivo de vida que tendrá un único objetivo. «Sólo cuando la reproducción de la vida individual queda absorbida por el proceso de la vida de la especie, puede el proceso de la vida colectiva de una "humanidad socializada" seguir su propia "necesidad", es decir, su automático curso de fertilidad en el doble sentido de multiplicación de vidas y de la creciente abundancia de bienes que ellas necesitan». [252] Además, debemos recordar que, en el contexto de la labor, todo hombre es idéntico a cualquier otro hombre, sustituible, de forma que aquí cabe hablar de indistinción y, por

tanto, de universalidad. Marx predijo correctamente, aunque con injustificado júbilo, el marchitamiento de la esfera pública bajo las condiciones del desarrollo desatado por las fuerzas productivas de la sociedad. En efecto, cabe considerar que la modernidad ha ido tornándose el reino del *animal laborans* y de la «igualdad universal», como si paulatinamente se hubieran ido derribando las diferenciadas fronteras que protegían el mundo el artificio humano de la naturaleza. Hace algo más de una década, Agnes Heller, al hilo de una comparación entre Hegel y Arendt, afirmaba que ni uno ni otro parecen creer en la capacidad creadora de mundo de los modernos y añadía: «Arendt puede depositar su esperanza en el renacimiento del espíritu republicano, y realmente lo hace, pero no hay signo alguno de que ella hubiese tenido mucha esperanza en el renacimiento de la grandeza del segundo tipo principal de actividad humana libre, la Obra Creadora de Mundo». [253]

En opinión de Arendt, Marx [254] es el único pensador decimonónico que tomó en consideración en términos filosóficos el acontecimiento central de su siglo, la emancipación de la clase laboral. Hacia el final de su vida, la pensadora comentaba: «Todo el proceso de producción moderno es realmente un proceso gradual de expropiación. Por esta razón, siempre rechazaré establecer una distinción entre ambos (capitalismo y comunismo). Para mí, se trata del mismo movimiento. Y, en este sentido, Marx tenía toda la razón. Él es el único que realmente se atrevió a pensar punto por punto este nuevo proceso de producción proceso nacido de modo sigiloso en Europa en los siglos XVII, XVIII y XIX. Hasta aquí, Marx tiene toda la razón, sólo que su resultado final es el infierno y no el paraíso». [255]

4. La desoladora contingencia y el suelo del presente

la fràgil extensió
que fluctua en les ones,
que de futur vacil·la,
que de passat flaqueja.

Teresa Pascual

[...] lo malo de la realidad es que,
sin hallarse en un mundo trascendente,
hay momentos en que no la tenemos
delante de nuestras narices.

Hannah Arendt

Durante el último tercio del siglo XVIII, cuando la filosofía trató de pensar nuevamente la política, la transformó en historia, y cuando quiso representar a los seres humanos en una historia universal, diluyó la pluralidad en un único individuo: la Humanidad. Por ello,Arendt se refiere al carácter «monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política: frente a la *libertad*, que se da en el espacio público, la época moderna se habría refugiado en la *necesidad* de la historia.

Hemos visto que la acción humana se caracteriza por su capacidad de iniciar, de interrumpir el continuo histórico o natural, de ahí que, cuando la concepción moderna de la historia situó en el centro la categoría de *proceso* que arrastraría a los hombres con su flujo irresistible, la capacidad para la acción quedara arrinconada. De este modo, cabe señalar que

una de las paradojas más evidentes en el pensamiento político moderno radica en haber fundamentado la política en lo menos político que existe: la *necesidad*. Las modernas filosofías de la historia, ante la característica fragilidad de la acción y de la libertad, se articularon alrededor de las nociones de *proceso* y de *fin* propias respectivamente de la *labor* y del *trabajo*. Muestras de ello las encontramos en el pensamiento de Marx, que concibe a veces la historia como artefacto o producto de un sujeto colectivo continuando la reducción característica desde Platón de la *praxis* a la *poiesis* y otras veces como proceso necesario.

En opinión de Arendt, desde el punto de vista de la historia de las ideas, el hilo de la tradición se rompió en el momento en que la historia se impuso al pensamiento humano hasta el punto de ser considerada un absoluto: la consecuencia teórica de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel. [256] La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos premodernos habían descartado como fuente o manantial de normas absolutas. Aunque interesada por la acción y la esfera de los asuntos humanos, la filosofía hegeliana era contemplativa; al volver su mirada hacia atrás, el pensamiento convirtió en histórico todo cuanto había sido político acciones, palabras, acontecimientos, y el resultado fue que el nuevo mundo alumbrado por las revoluciones del siglo XVIII no recibió, como pedía Tocqueville, «una nueva ciencia de la política», sino una filosofía de la historia.

Tras la historización hegeliana de la razón y la historización de la naturaleza por parte de Darwin, parecía que no quedaba nada que se pudiera resistir al potente asalto de las

categorías históricas. Como señalamos en el capítulo anterior, la conclusión que Marx extrajo de esta situación espiritual fue que había que intentar eliminar la propia historia. Fue en el siglo XX cuando, con el surgimiento de los regímenes totalitarios, se vivieron algunos ejemplos de una tajante y dramática sustitución de la libertad de la acción por la necesidad de la Naturaleza o de la Historia.

4.1. La libertad de la acción *versus* la necesidad histórica

> Posibilidad de juzgar sin la pretensión de tener el todo en las manos, e incluso sin condenar algo que se hallaría detrás escondido.
>
> *Hannah Arendt*

Por lo visto hasta este momento, sería posible considerar, con Agnes Heller, [257] que *La condición humana* de Arendt puede entenderse como una *Verfallsgeschichte,* como una historia de la progresiva erosión, en la Edad Moderna, del espacio de aparición, del mundo común; como una crónica de la paulatina evaporación del artificio humano y de la acción política. Arendt caracteriza la modernidad con un temperamento pesimista e hipercrítico; se trata, para ella, de una situación inédita de desarraigo que ha llevado al hombre moderno a entender la libertad política como libertad *de* la política, como des-inter-és por el mundo en tanto que tejido de relaciones. Sin embargo,Arendt tiene la habilidad, en momentos de *impasse,* de mostrar sendas transitables y, si bien la modernidad puede leerse, en efecto, en términos de gradual alienación del mundo, de paulatina pérdida del espacio común y de *acosmismo*, la pregunta que parece abrir ahora una posibilidad para la libertad y la responsabilidad gira en torno al equivalente temporal del mundo: la historia, la memoria, el presente.

Recordemos de nuevo el lugar central que *La condición humana* otorga a la categoría de «natalidad»: esta centralidad se debe a que, para Arendt, nacer es cargar con la imprevisibilidad propia del tiempo humano. Y si la historia es el equivalente temporal del mundo, entonces este énfasis en la natalidad, en el inicio, es indesligable de tomar en serio que experimentar la libertad significa aceptar, de modo

consciente, toda la contingencia que caracteriza nuestra condición humana. [258] Es por ello que una de las preguntas vertebradoras del tratamiento arendtiano de la historia y de la comprensión es: ¿cómo dar cuenta de los momentos de libertad humana en la historia sin eliminar la contingencia ni optar por la previsibilidad, como ha venido haciendo la filosofía? Y esto, tanto en las ocasiones en que el pensar filosófico se inclina por la mortalidad frente a la natalidad, como cuando lo hace por la moderna filosofía de la historia o cuando se mira en el espejo de la objetividad de las ciencias sociales.

Acaso una forma de dar cuenta de la concepción arendtiana de la historia es atender a la afirmación de Judith N. Shklar [259] según la cual cabe considerar a Arendt una «historiadora monumental», entendiendo «historia monumental» en el sentido que Nietzsche otorgara a esta expresión al distinguir, en la *II Intempestiva,* [260] entre historia monumental, anticuaria y crítica. Partir de esta afirmación nos puede aclarar el camino que Arendt traza con su crítica al moderno concepto de historia y con su apuesta por la narración, por el relato.Al mismo tiempo, nos permite abordar su preocupación por la pervivencia de espacios del aparecer *entre* los hombres, y su apuesta derivada de tomar la historia como el equivalente temporal del mundo por repensar el pasado, no para dar rienda suelta a ilusiones acerca de un futuro distante, sino para habitar y *comprender* el presente. Frente a pensadores como Marx, que entienden el presente sólo como trampolín para el futuro, ella lo concibe como el *suelo* que algunos buscan en la profundidad del pasado. [261]

En la *II Intempestiva,* Nietzsche afirma que la historia monumental pertenece al ser vivo en tanto que éste es activo, se esfuerza y, por ello, necesita modelos, maestros. Esta forma de historia, al estar dirigida a los actores políticos, es comparable a la del héroe que, sumido en un gran combate,

precisa ejemplos de nobleza humana. Es decir, aquel que quiere volver a crear algo grande, quien aspira precisamente a «hacer historia», necesita mirar hacia atrás, pues sólo el que sabe ver la grandeza de un momento pasado puede producir algo de categoría similar en el presente. [262] En la historia monumental, el pasado se entiende como una suerte de depósito de conocimiento acumulado en beneficio del presente. De ahí que ocuparse con lo clásico e infrecuente de tiempos pretéritos, la consideración monumental del pasado, más que sepultar el *ahora* bajo el enorme peso de lo *ya sido*, puede servir al presente. Con ello, parece sugerirse que, si bien no podemos evitar entrar en el futuro, sí alcanzamos a decidir si lo hacemos de espaldas o a grandes zancadas.

Arendt admiraba estas posibilidades vivificadoras de la historia monumental, pero se las arregló para evitar algunos de los errores ya advertidos por el propio Nietzsche de los que este tipo de historia adolece. Uno de ellos es el de magnificar los efectos a expensas de las causas; el peligro es que la historia quede convertida en una sucesión de *efectos en sí*, de hechos dignos de imitación, de archipiélagos aislados y adornados de modo que las conexiones causales acaban por disolverse. Este tipo de error parece deberse a que la historia monumental, al desear simplemente incitar a la acción, ha desconfiado del papel de la razón en la política y del pensamiento especulativo en general.

En un artículo de 1957, al hilo de su afirmación de que nada distingue con mayor nitidez los conceptos antiguo y moderno de historia como la moderna noción de proceso, Arendt escribe que «para nuestra moderna manera de pensar nada es significativo en sí mismo y por sí mismo, ni la historia ni la naturaleza tomadas como un todo ni tampoco los sucesos particulares en el orden físico o los acontecimientos históricos específicos [...] todo lo tangible, todas las entidades individuales visibles para nosotros han quedado

sumergidas en los procesos invisibles, y degradadas a funciones de un proceso global [...] El concepto de proceso implica la separación de lo concreto y lo general, de la cosa, o evento particular, y el significado universal [...]». [263] El proceso, que por sí mismo convierte en significativo cuanto abarca, habría adquirido, así, un monopolio de universalidad y significado.Ahí radicaría la diferencia entre el concepto moderno y antiguo de historia.Tanto la historiografía griega como la romana, por mucho que difirieran entre sí, daban por sentado que el significado o la lección de cada acontecimiento, acción o suceso se revelan en sí mismos y por sí mismos.Todo lo hecho u ocurrido contiene y revela su cuota de significado «general» dentro de los límites de su forma individual, y no necesita de un proceso de desarrollo o de inmersión para ser significativo. Lo que Arendt afirma de la historia antigua puede aplicársele a ella misma.Al igual que los historiadores romanos, no está interesada en el proceso *per se*, y, a pesar, de que no ignora las «causas» y los «contextos», éstos no constituyen su principal preocupación. Para ella, «causalidad y contexto son contemplados bajo la luz que proporciona el propio acontecimiento y que ilumina un segmento específico de los asuntos humanos». [264] Así, pues, no sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que le podamos asignar (basta pensar en la grotesca disparidad entre «causa» y «efecto» en un caso como el de la I Guerra Mundial), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él.

Arendt se separa también de la aproximación de las ciencias sociales y de la historiografía al dar cuenta del surgimiento del totalitarismo o de la revolución como aconteci-

mientos, con lo que nos recuerda que no todo hecho histórico es un acontecimiento. Frente a quienes aspiran a colocar la historia en la vía segura de la ciencia abandonando los acontecimientos, con sus causalidades y sucesiones azarosas, y sustituyéndolos por los hechos que ya no se atribuyen a ningún sujeto particular, sino que se observan en su repetición y se dejan clasificar según sus propiedades y poner en correlación con otros hechos del mismo tipo,Arendt está lejos de aceptar el determinismo y la hipótesis de que en la historia hay procesos inevitables y mecánicos. Para ella, la comprensión «significa afrontar la realidad cualquiera que ésta sea de manera atenta, sin ideas preconcebidas, y, al propio tiempo, resistiéndonos a ella». [265] Pretende encontrar un modo de aproximación que no anule ni la contingencia ni el impacto y la especificidad de la experiencia.

Siguiendo a Jacques Taminiaux, [266] cabría caracterizar el acontecimiento como lo que, tanto, para los individuos como para las colectividades, emerge a título singular e imprevisto, aparece en el tiempo notoriamente y merece ser recordado como tal, de modo que supone reorganización de la experiencia.Así, no resulta sorprendente que Arendt aborde los hechos del totalitarismo y los acontecimientos revolucionarios modernos como: «Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares que interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido que la bi’oj de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica», y que añada que «el tema de la historia son esas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario». [267]

El totalitarismo responde a esta definición de acontecimiento: tiene sentido en su excepcionalidad. Pero son las «diferencias fenoménicas» las que constituyen la cosa misma; es el propio acontecimiento, en su novedad, el que nos obliga a reconsiderar los marcos conceptuales con los que habitualmente nos relacionábamos con la realidad, de

ahí que Arendt escriba: «Lejos de "oscurecer" alguna identidad esencial, "las diferencias fenoménicas" son aquellos fenómenos que hacen "totalitario" al totalitarismo, los que distinguen de todas las demás a esta forma de gobierno y de movimiento, y son por tanto las únicas que pueden ayudarnos a descubrir su esencia». [268] El sistema de ideas del totalitarismo no es, en primer término, lo que carece de precedentes, sino el *acontecimiento* de la propia dominación totalitaria. [269]

Quizá podamos dar algo más de contenido a lo dicho si retomamos la controversia que tuvo lugar entre Voegelin y Arendt a raíz de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo.*
Así también podremos iluminar algo más la peculiar historia de las revoluciones modernas que encontramos en *Sobre la revolución.* Como ya hemos visto, Eric Voegelin considera que *Los orígenes del totalitarismo* no lleva a cabo un análisis científico y objetivo de lo acontecido, sino que simplemente enhebra una serie de asociaciones metafísicas, por lo que recomienda a su autora que se acerque al fenómeno *sine ira et studio.* [270]

Pero para Arendt describir los campos de exterminio con objetividad como le pide, por ejemplo,Voegelin significa, a su entender, condonarlos, y esta condonación no desaparece por el mero hecho de que posteriormente, junto a la descripción objetiva, añadamos una condena. Escribir sin cólera supone, para ella, eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurecen nada, sino que son una parte integrante de la cosa. Así pues, la ausencia de emoción no se halla en el origen de la comprensión, pues lo opuesto a lo «emocional» no es en modo alguno lo «racional» sea cual fuere el sentido que demos a este término, sino, en todo caso, la «insensibilidad», que a menudo es un

fenómeno patológico, o el «sentimentalismo», que es una perversión del sentimiento.

Para comprender, en primer lugar, hay que alejarse del hábito de considerar que cuanto sucede en la Tierra debe ser inteligible con las categorías de que ya disponemos, pues tal confianza puede conducirnos a interpretar la historia mediante lugares comunes. [271] En segundo lugar, los métodos de los científicos sociales no consideran la acción y la pluralidad humanas, la espontaneidad, la capacidad de iniciar algo nuevo o de responder a lo que acontece, que son exactamente los elementos de la condición humana que el totalitarismo estuvo a punto de destruir. [272] Así, en su respuesta a la crítica de Voegelin, Arendt declara: «Si yo escribo de la misma manera objetiva acerca de la época isabelina y acerca del siglo XX, bien puede ser que mi tratamiento de ambos periodos sea inadecuado porque he renunciado a la facultad humana de dar respuesta a cualquiera de ellos». [273] Con ello, señala que se trata de describir el fenómeno totalitario o los acontecimientos revolucionarios «como ocurriendo no en la luna, sino en medio de una sociedad humana», [274] lo cual implica describir lo acontecido dejando que intervengan la indignación o el entusiasmo, tratar el fenómeno en su contexto humano, de modo que la experiencia personal quede necesariamente implicada en la investigación.

Posiblemente, a esto se refiere Shklar cuando señala que Arendt escribe sobre los acontecimientos históricos de manera «monumental», esto es, no como aquellos historiadores o filósofos cuyo propósito último es establecer la continuidad de la historia, sino para, al revelar la acción, «despertar a los muertos» como pretendía Walter Benjamin. Pero para afirmar esto es necesario no olvidar, en primer lugar, que Arendt está convencida de que el hilo de la tradición se ha roto de modo irreversible, esto es, que aquello que durante siglos indicaba dónde estaban los tesoros y cuál era su valor,

y que había permitido que el pasado se transmitiera de una generación a otra, ha saltado por los aires y ha quedado hecho añicos. En segundo lugar, hay que recordar también que su idea de comprensión nada tiene que ver con un mero intento de ofrecer soluciones ni con alguna suerte de exhortación a actuar en el presente. La historia monumental nos enseña, simplemente, a elogiar y a condenar, a detectar los momentos de libertad política y los de abyección. La mirada de Arendt hacia la historia está dirigida, de hecho, a tratar de promover una reflexión sobre la naturaleza y las posibilidades intrínsecas de la acción, lo cual no es en absoluto lo mismo que inspirar políticas concretas o dirigir conductas.

A partir de ahí,Arendt se plantea los siguientes interrogantes: ¿cómo apostar por un tipo de historia que nos enseña a elogiar y a condenar (y que tiene gran afinidad con el canto de los poetas épicos)? Esto es, ¿cómo conceder credibilidad a esta historia frente a lo que podemos denominar la historia científica, objetiva? Arendt es consciente de que, inevitable e inquietantemente, la historia monumental no puede sino convivir con este tipo de historia y, al mismo tiempo, pecar contra ella, contra esa concepción moderna de la historia que, en la medida en que se pretende científica, entiende que debe abstenerse de alabar o denostar y que ha de adoptar una actitud de perfecto distanciamiento con respecto a lo *ya sido,* pues a su parecer la objetividad significa no interferencia y no discriminación.

Frente a la exigencia de objetividad por parte de la historia crítica, Arendt considera que lo que conviene es la *imparcialidad,* que como hemos visto no puede equivaler a indiferencia. Esta imparcialidad la advierte ella en Homero cuando éste decide cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles; la imparcialidad homérica de la que se hicieron eco Heródoto y Tucídides. Los griegos aprendieron

a comprender, no a comprenderse como individuos, sino a mirar el mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos. Este tipo de imparcialidad, que nada tiene que ver con el relativismo, es también lo que Arendt persigue en su lectura de la kantiana *Critica del juicio* y en los escritos en los que Kant pone el énfasis en el entusiasmo de los espectadores: de quienes, sin participar en la Revolución francesa, la aplaudieron.

Este tipo de imparcialidad, sugiere Arendt, está vinculada a la facultad de hacer presente lo que está ausente –*Einbildungskraft*–, pues: «Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podemos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera un asunto personal nuestro. Este *distanciarse de ciertas cosas y este tender puentes* hacia otras es parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales». [275] Se trata, pues, de intentar imaginar a qué se asemejaría nuestro pensamiento si estuviera en otra parte de la misma escena. Parece que es necesaria una cierta desorientación, una cierta distancia para poder comprender el mundo y reconciliarnos *(to come to terms with)* con él.

La historia monumental salva lo que puede ser elogiado y cultiva lo que todavía tenemos a mano para poder ubicarnos en nuestro presente, de ahí que, para Arendt, pensar sobre el espíritu revolucionario, por ejemplo, signifique considerar de nuevo la libertad. Arendt parece juzgar que, en la medida en que hoy tenemos ya una larga historia de la actividad re-

volucionaria, acaso pueda construirse a partir de ella una suerte de tradición. Sin duda, se trata de una tradición de fracasos, pues incluso su único éxito, la fundación americana, se manifestó posteriormente infiel a su espíritu original. Pero, como ya hemos visto, Arendt sugiere que una memorable serie de fracasos es mejor que ningún recuerdo. La libertad revolucionaria se ha manifestado en las organizaciones espontáneas del pueblo, tales como las sociedades revolucionarias de 1789, los *soviets* en la Rusia de 1917, los *Räte* en la Alemania de 1919 y los Consejos húngaros en 1956. Todos ellos fueron derrotados. Pero hubo en una ocasión una fundación real, y recordarla y alabarla es la tarea de la historia monumental, tal como la entiende Arendt. Si la idea de una fundación se asemeja a un mito político, en sí misma no es una fantasía.

Los filósofos parecen, en cambio, dirigirse a la historia para tratar de eliminar la aparente falta de sentido, el carácter contingente de los acontecimientos y de las acciones históricas, pero, con este gesto, acaban por anular en el proceso toda singularidad, toda individualidad. La mirada de Arendt se caracteriza por tomarse en serio el hecho de que, cuando actuamos, nunca conocemos los resultados de nuestras acciones; si los supiéramos, no seríamos libres. Como escribe en su *Diario filosófico*: «Tan pronto como queremos escapar a la arbitrariedad y la contingencia de lo concreto, caemos en la arbitrariedad y la contingencia de lo abstracto, que se manifiestan en que lo concreto está dispuesto a dejarse dominar por cualquier necesidad del pensamiento». [276] No está dispuesta a doblegarse a la idea según la cual para dar cuenta de los acontecimientos humanos es necesario obviar lo concreto y particular, y eliminar, en el mismo gesto, la dimensión de pluralidad e imprevisibilidad propia de la acción.

Aunque la tradición nunca perdió totalmente de vista esta fragilidad característica de los asuntos humanos ya sea en la

tragedia clásica o en la importancia concedida al perdón, nunca interpretado en un contexto político, a los filósofos modernos, como Kant o Hegel, por citar sólo dos, el enigma de la incertidumbre del sentido de la acción les llevó a pensar que el Progreso en la historia solamente puede aparecer desde un punto de vista distinto al del agente: el de la Astuta Naturaleza o de la Astuta Razón.

Arendt explica que, desde la perspectiva política, el sofisma sobre el que se basa la filosofía moderna de la historia consiste «en la descripción y comprensión del reino total de la acción humana sin referirlo al actor y al agente, sino desde el punto de vista del espectador que contempla el espectáculo». [277]

Ahora bien, reconoce que se trata de un sofisma difícil de detectar puesto que contiene un elemento de verdad: las historias iniciadas por los humanos sólo descubren su verdadero sentido cuando llegan a su final, de forma que parece que sólo podemos comprender o relatar retrospectivamente, esto es, en tanto que espectadores y nunca como agentes.

A pesar de asumir que somos agentes pero no autores del sentido de nuestras acciones, Arendt entiende, a diferencia de los filósofos modernos de la historia, que no hay Autor, ni perspectiva atemporal.Volvamos, de nuevo, a sus palabras: «La razón de que las acciones sean imprevisibles es la coexistencia de otros actores, que no sólo cambian lo que yo he hecho (apartándolo de lo pretendido), sino que constituyen el presupuesto sin el que yo no podría actuar:"to act means *to act in concert*". En el ámbito de la pluralidad [...] todo lo que llamamos *parte* puede ser más que el *todo* al que pertenece. Dicho de otro modo: hombre-pueblo-humanidad no se comportan como las partes y el todo». [278]

4.2. El relato y la búsqueda apasionada del significado

> Es como si [Arendt] estuviese llenando un baúl a toda prisa con todo lo valioso, con las bagatelas y las curiosidades de la experiencia humana, con la esperanza de que algo sobreviva.
>
> *Mary McCarthy*

> La diferencia mayor entre los antiguos y los modernos sofistas está en que los antiguos se mostraban satisfechos con una pasajera victoria del argumento a expensas de la verdad, mientras que los modernos desean una victoria más duradera a expensas de la realidad.
>
> *Hannah Arendt*

Si los seres humanos son libres, pero no soberanos; si son capaces de acción, pero no los propietarios de su sentido, entonces el tiempo de la acción es siempre inaugural e intempestivo, pues su fin no es calculable y sus resultados son ilimitados. Esto es, a pesar de que el tiempo humano adquiere forma a partir de nuestras acciones, no se pliega a nuestras expectativas. O, lo que es lo mismo, en la historia siempre ocurre algo más o algo menos de lo que está contenido en los datos previos, siempre puede ocurrir algo distinto a lo que esperábamos, por ello hay que recordar que «para comprender no basta con haber comprendido». [279]

Del mismo modo que en el pensamiento de Arendt no hay rastro de mesianismo, pues se siente, como hemos visto, profundamente alejada de lo que podríamos denominar el «paradigma redentor» de la política consistente en creer que la emancipación humana exige la superación radical de todas las antinomias en una comunidad homogénea de justicia, libertad e igualdad perfectamente realizada, en su mira-

da hacia la historia tampoco busca una perspectiva para escapar de la desolada contingencia: «La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*». [280] En su obra, la fragilidad del actuar es remediada por la perpetuación de la memoria en el relato, pues la narración imita la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce *poéticamente* la contingencia, [281] sin cancelarla. Así, Arendt insiste en el carácter unificador de la narración: en el relato damos sentido a lo heterogéneo acciones, pasiones, circunstancias, golpes de la fortuna pero sin anularlo o definirlo.

En el segundo capítulo, hemos visto ya que la acción sin un nombre, sin un «quien» ligado a ella, carece de significado, y que una de las vías a través de las cuales el *quien* puede aflorar es el relato retrospectivo. Para ilustrar este punto,Arendt alude a la escena del Canto VIII de la *Odisea*, en el que el héroe se encuentra cara a cara con el aedo y, al escuchar el relato de sus propias acciones, no puede contener el llanto; el relato de sus propias hazañas y sufrimientos hace que lo que había sido mero suceso se haya convertido en «historia». [282] De modo que Arendt considera este fragmento de la *Odisea* como inicio, poéticamente hablando, de la categoría de historia. Quiénes somos se define por un relato que une pasado y presente: Ulises en Troya y Ulises en el banquete con los feacios. «La escena en que Ulises escucha la historia de su propia vida es paradigmática tanto de la historia como de la poesía; la "reconciliación con la realidad", la catarsis que según Aristóteles era la esencia de la tragedia y según Hegel era el fin último de la historia, se producía entre lágrimas del recuerdo.» [283]

El que dice lo que existe le'gei ta' e'o'nta siempre narra algo, y en esa narración los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable. Sólo de modo retrospectivo, sólo desde el

punto de vista del historiador que mira hacia atrás, desde la perspectiva privilegiada del presente, la masa caótica de sucesos pasados se convierte en un relato coherente. Pero cuando nos dirigimos a las experiencias presentes o hacia lo por-venir, la sabiduría del pasado se desvanece en nuestras manos; dada la capacidad que tenemos los humanos de iniciar, «el origen no puede nunca devenir totalmente una cosa del pasado». [284] La acción política es siempre y esencialmente el comienzo de algo nuevo, pues, como hemos visto, la libertad no se reduce a elegir entre dos o más modelos existentes, sino que consiste en hacer advenir lo que todavía no es: en el ámbito de la acción, siempre somos una relación con lo desconocido. La fragilidad del actuar se contrarresta con la durabilidad del relato, de la memoria. Como ha escrito Simona Forti: «La narración es en sustancia un artificio lingüístico que reconstruye aquello que ha sucedido en la historia a través de una trama que privilegia los agentes humanos más que los procesos impersonales y que ya no hace derivar el significado de lo particular de lo general». [285] Nos hallamos lejos, pues, de la teleología propia de las filosofías de la historia y de las explicaciones causalistas derivadas de la voluntad de convertir la historiografía en una ciencia.

Pero, ¿cómo encaja esta apuesta por la narración como vía para que emerja un «quién», la biografía de un héroe, con una pensadora que se toma en serio la ruptura irreversible de la tradición? Esto es, ¿por qué confía Arendt todavía, después de su análisis de la modernidad, en este tipo de relato, que parece suponer la clásica tríada acontecimiento, trama y personaje? Posiblemente, esta confianza en el *storytelling* tenga que ver, en primer lugar, con que ofrece recursos para una concepción narrativa de la identidad alejada del moderno concepto de sujeto autónomo y soberano. En segundo lugar, porque, frente a las filosofías de la historia, permite una caracterización de la historia *(history)* como un relato

(story) con muchos comienzos y ningún final. [286] Y, en tercer lugar, porque está directamente vinculada a su idea de que la historia aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo bastante importante para iluminar su pasado, o, lo que es lo mismo, está emparentada con la apuesta arendtiana por dejar que el acontecimiento cuente su propia historia y por dar cuenta de un tiempo humano poblado por lo particular.

Sin embargo, en Arendt encontramos también otra forma de relación con la dimensión del pasado que es inseparable de su conciencia de que la quiebra de la tradición es definitiva y que no se puede desligar tampoco de la necesidad de pensar la brecha entre pasado y futuro que tal colapso ha dejado. Baste leer unas palabras del prólogo a la primera edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo:* «Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición». [287] Después de la II Guerra Mundial, el pasado se muestra sin hilo conductor alguno con el presente y aparece como profundidad. Ha habido quien, como Heidegger, esperaba encontrar en esta profundidad un suelo; Arendt, en cambio, entiende que la profundidad del tiempo carece de suelo: el *suelo (Boden)* sólo puede tenerse en el presente. [288]

En numerosas ocasiones, sus escritos enfatizan que la desaparición de la tradición puede permitir mirar el pasado con los ojos liberados de su peso y de la guía que ésta suponía. Sin embargo, para Arendt es difícil disfrutar de la ventaja que ofrece esta pérdida, puesto que se presenta también acompañada de un fuerte descrédito de la reflexión, de manera que corremos el riesgo de malograr todo nuestro pasado junto con nuestras tradiciones («[...] nos acecha entre

otras cosas la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse. Así la memoria se convierte en una “storing-and-clearing house”»). [289] Así, buscará un pensamiento que, alimentado en el hoy, trabaje con fragmentos arrancados del pasado, desgajados de su contexto original, que puedan tener la fuerza de los pensamientos nuevos.Tras esta tentativa de una forma no tradicional de relación con el pasado está la convicción de que, si bien el mundo cede a la ruina, al mismo tiempo se dan cristalizaciones. Recordemos sus conocidas palabras a partir de un fragmento de *La tempestad,* de Shakespeare, referidas a Benjamin: «Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie». [290] Arendt pretende evitar el peligro de habitar un presente absoluto, idéntico a sí mismo, sin proyectos ni memoria. Lo sabemos: un mundo sin pasado ni futuro es un mundo natural, no humano, de modo que se trata de rescatar «lo rico y lo extraño», tesoros de experiencia que, de otro modo, se perderían; tesoros de la experiencia política, como el tesoro perdido de la tradición revolucionaria, o el de lo que ella denomina una «tradición oculta».

Precisamente, podemos leer toda su obra como un intento de no perder nuestro pasado, como una reivindicación de la memoria. El suyo es un pensar desde la fragilidad, un pensar en un medio en el que ya no existe forma alguna de permanencia. Es un pensar que pretende dar cuenta de la diversidad y de la pluralidad como elementos constitutivos de la convivencia humana sin contar ya con aquella protección que nos proporcionaba pertenecer a culturas tradicionales distintas y desde la conciencia de que «el fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los

hombres; por el contrario, a veces parece que el poder de estas nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece». [291]

Para ir más allá de las concepciones de la historia que postulan el progreso y el mejoramiento continuo de la humanidad, y que entienden los sufrimientos del presente como meras etapas de una felicidad futura, Arendt encuentra un camino en Benjamin, quien le había confiado en Marsella, antes de iniciar su periplo hasta la frontera española, un texto, las*Tesis sobre la filosofía de la historia,* para que se lo hiciera llegar a Horkheimer. En aquel escrito, Benjamin mostraba cómo la concepción continuista de la historia, entendida en términos de progreso, no sólo funciona, de hecho, como una forma de olvido, sino que convierte la historia en un gigantesco proceso de borrado en el que sólo sobrevive la versión de los vencedores.Tanto en los escritos de Arendt como en los de Benjamin, hay una voluntad de que la versión de los vencedores no acabe con la experiencia europea, de evitar que esta versión triunfe porque, si no, «ni siquiera los muertos estarán a salvo». [292]

Benjamin, consciente también del declive de la experiencia transmitida en el periodo de entreguerras, enfatiza en su obra la función moderna de las citas, apuesta por una figura como la del coleccionista, que reúne fragmentos y restos de las ruinas del pasado, y escribe desde la convicción de que mientras que la idea de *continuum* lo arrasa todo, el *discontinuum* es fundamento de una auténtica tradición. En ambos casos, se trata de una relación con el fragmento como tal y no de la reconstitución de una totalidad. Relatar, en este contexto, se convertirá para Arendt en un acto de imaginación que da forma a elementos del pasado sin pretender restituirlo, de modo que se sitúa más allá de la concepción lineal de la intriga. [293] Al vincular la memoria a la imagen del

pescador de perlas, prima la iniciativa de quien narra y el énfasis en la particularidad y los detalles.

Por lo que acabamos de ver, podemos apreciar que lo que Arendt denomina su *old-fashioned storytelling* [294] es, entre otras cosas, una tentativa de dar cuenta de la comprensión desde la actitud de alguien «alistado en las filas de aquellos que hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días [...] Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación [...] Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza». [295] Así, el pensamiento de Arendt estaría en total sintonía con la idea de que el historiador elabora constantemente juicios históricos y de que el trabajo de historiar no acaba nunca; no hay en ella profesión de relativismo alguna, sino un gesto de reconocer el carácter inestable y provisional de la verdad histórica. El énfasis en el carácter retrospectivo de la narración y la apuesta por el fragmento están conectados a su firme preocupación por la importancia de las verdades de hecho. [296] Arendt sabe y tiene experiencia de ello que ante las embestidas del poder político los hechos y los acontecimientos son mucho más frágiles que los axiomas o las teorías y que, una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede recuperarlos.

Cuando se refiere a la vulnerabilidad de las verdades fácticas en la historia, no alude a la variedad de predicados que admiten las acciones, sino que advierte de los peligros de la actitud contemporánea de tratar los hechos como si fueran meras opiniones. A pesar de que generaciones de historiadores y filósofos de la historia han demostrado que no hay hechos sin interpretaciones, entiende que ello no constituye una argumentación contra la existencia de la cuestión objeti-

va ni puede justificar que se borren las líneas divisorias entre hecho, opinión e interpretación. [297] Los hechos están más allá de consensos y acuerdos, tienen que ver con la propia realidad común. La verdad se diferencia de las opiniones en el modo de afirmar su validez, y lo opuesto a la verdad fáctica no es el error, ni la ilusión, ni la opinión, sino la falsedad deliberada o la mentira, esto es, la huida de la realidad.

La verdad fáctica siempre está relacionada con otras personas. Se refiere a acontecimientos y circunstancias en los que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo, por registros, documentos y monumentos todos los cuales pueden ser el resultado de alguna falsificación y depende de declaraciones: sólo existe cuando se habla de ella. Por eso, nada nos resulta más irritante que nuestro acercamiento a los hechos: cuando nos apercibimos de que no hay ninguna razón concluyente para que sean lo que son, de que siempre pueden ser diversos, nos enfrentamos de nuevo con la molesta contingencia que tanto ha perturbado a la filosofía y a la política. A pesar de que la historia del antagonismo entre verdad y opinión es antigua, Arendt entiende que el choque entre verdad factual y política ha adquirido características nuevas en el Mundo Moderno.

Al reflexionar en torno a esta cuestión, observa que, a diferencia de la veracidad, [298] la mentira pertenece al ámbito de la acción, pues sin la libertad mental para decir sí o no a las cosas tal como son no sería posible acción alguna. [299] Quien miente dice lo que no es porque quiere que las cosas sean distintas de lo que son, quiere cambiar el mundo. De modo que, a su entender, sólo cuando la comunidad se ve embarcada en la mentira organizada, la veracidad como tal puede convertirse en factor político de primer orden, tal es el caso de las mentiras políticas modernas. La mentira tradicional ocultaba al público información relevante, en cambio, las modernas destruyen la realidad y la substituyen por una

imagen, «se ocupan con eficacia de las cosas que de ninguna manera son secretas sino conocidas de casi todos. Esto es obvio en el caso de volver a escribir la historia contemporánea ante los ojos de quienes son testigos de ella, pero también es verdad cuando se pretende crear una imagen, caso en que, una vez más, todo hecho conocido y probado se puede negar o desdeñar si daña la imagen, porque a diferencia de un retrato antiguo, se supone que la imagen no mejora la realidad, sino que la sustituye de manera total. Gracias a las técnicas modernas y a los medios masivos, este sustituto es mucho más público que su original [...] Cuando Trotski supo que nunca había desempeñado un papel en la Revolución rusa, tuvo que haber comprendido que se había firmado su sentencia de muerte». [300] Así, la diferencia entre la mentira tradicional y la moderna, en la mayoría de los casos, es asimilable a la diferencia entre ocultamiento y destrucción. Una muestra de ello y de que la característica de la mentira moderna consiste en que quienes engañan acaban creyendo la imagen que han creado es que, en la Alemania de Hitler y en la Rusia estalinista, era más peligroso hablar de los campos, cuya existencia no era un secreto para nadie, que sostener y aplicar puntos de vista heréticos sobre el antisemitismo, el racismo o el comunismo.

«La mayor marca que los nazis dejaron sobre la conciencia de los alemanes fue la de entrenarles a percibir la realidad no como una suma de hechos firmes e innegables sino como un conglomerado de acontecimientos y consignas continuamente cambiantes, de manera que un día podía ser verdadero lo que al día siguiente ya sería falso», [301] escribe Arendt, y observa que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la conversión de los hechos en opiniones se da en todos los ámbitos con el pretexto de que todo el mundo tiene derecho a tener su propia opinión. A menudo, incluso se considera que tal es la esencia de la democracia.

De manera que, hablando en términos metafóricos, la mentira coherente nos roba el suelo bajo los pies y no nos pone otro donde pisar. Lo cierto es que las mentiras, a menudo, resultan más plausibles que la realidad, pues quien miente «ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos a lo inesperado, para lo que no estamos preparados». [302] El signo más seguro del carácter factual de los hechos y acontecimientos es precisamente esta tozuda presencia que desafía una explicación conclusiva. La auténtica actitud política, esto es, aquella que vela por la estabilidad de una realidad común, debe recorrer la estrecha senda entre el peligro de considerar los hechos como un resultado necesario e inevitable y el de ignorarlos, borrarlos del mundo. «En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas.» [303]

A pesar de su preocupación por la vulnerabilidad de las verdades de hecho y la mentira organizada en el mundo contemporáneo, en su informe sobre el juicio de Eichmann, en 1963,Arendt afirma que los pozos de olvido no existen: [304] hay demasiada gente en el mundo para que el olvido sea posible, «siempre quedará alguien para contar la historia». Incluso en *tiempos oscuros* tenemos derecho a esperar cierta iluminación, que puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta y titilante que irradian ciertos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras. No se trata, precisamente, de los portavoces del *Zeitgeist*, sino de quienes, desde los márgenes de la tradición, desde la conciencia de su colapso, esparcen fragmentos de pensamiento pues saben que «cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie». [305]

4.3. Una política de la memoria. Un tiempo poblado por lo individual

> Las memorias son un sistema de fragmentos.
>
> *Atheneum fr. 77*
>
> Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada.
>
> *Hannah Arendt*

Muestras de cómo Arendt se enfrenta a los acontecimientos históricos o de su presente es el modo en que relata cómo fenómenos sin precedentes constituyen el surgimiento de los regímenes totalitarios («No hay en la historia humana historia más difícil de contar que ésta») [306] y de las revoluciones modernas. Pero en su obra hallamos también ejemplos de la idea de un tiempo humano poblado por lo particular, aproximaciones a «vidas y obras de hombres y mujeres», que quizás están en sintonía con lo que sugiere Benjamin al afirmar: «Articular históricamente el pasado no significa conocerlo, *como verdaderamente ha sido*. Significa apropiarse de una reminiscencia, adueñarse de un recuerdo tal y como éste relampaguea en un instante de peligro». [307] Así, por ejemplo, en 1948, en el que constituirá su primer libro publicado en Alemania después de la guerra, Arendt reúne un conjunto de artículos escritos entre 1932 y 1948 en torno al concepto de *paria consciente*. Se trata de un volumen, reeditado en 1976 con el título *La tradición oculta*, [308] que estudia en línea con su biografía sobre Rahel Varnhagen figuras singulares de judíos emancipados, a través de las cuales da cuenta de «la ambigua libertad de la emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación», y de cómo «el des-

tino del pueblo judío en Europa no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también el de un pueblo paria». [309]

Arendt utiliza la expresión «tradición oculta» para referirse a aquellos que no están del todo en el mundo, individuos que afirmaron su condición de *parias*, que se opusieron apasionadamente a su entorno, tanto judío como no judío, y que no tomaron las opciones habituales de muchos de los intelectuales judíos emancipados: eligieron amar lo universal y negar la especificidad de la cuestión judía, que en este contexto quedaba subordinada a una emancipación humana general. Se trata de escritores, periodistas, artistas, puros productos de la emancipación; como ella dice, «demasiado pobres para ser filántropos, demasiado ricos para llegar a ser *Schnorrer».* [310] Para el historiador que mire retrospectivamente, Heinrich Heine, Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin forman una tradición, aunque sea «oculta», no basada en el cultivo consciente de la continuidad, pues hay pocos vínculos entre las grandes pero aisladas figuras que han afirmado su condición de parias. Cabe hablar de «tradición» por la persistencia, durante más de un siglo, de determinadas condiciones básicas de desarraigo, de ligereza, a las que ellos han respondido con un concepto, el de paria, cada vez más extendido: Heine concretó, en la figura del *Schlemihl,* la afinidad del paria y la poesía, y con ello el derecho del pueblo judío en el mundo de la cultura europea; Bernard Lazare, con el concepto de «paria consciente», trató de dilucidar políticamente la cuestión judía, cuestionando la ideología de la asimilación, del «judío *parvenu»;* las películas de Charles Chaplin, con la figura del sospechoso, el judío pequeño que no reconoce las reglas del mundo porque no es capaz de divisar en ellas por sí mismo ni orden ni justicia, reflejará al hombre pequeño de todos países; Kafka, en *Descripción de una lucha* y en *El castillo,* nos presenta al paria como el excluido de la sociedad, al que ésta pretende hacerle

creer que es irreal, que es *nadie*. Se trata de una tradición de individualidades, de una tradición oculta que sólo puede ser denominada tradición de forma paradójica, no tradicional, ya que una tradición supone una comunidad de instituciones encargadas de transmitirla y, en este caso, eso no se ha dado.

En estos textos no se relatan las acciones, acaso ejemplares, de los grandes héroes griegos, [311] sino las de los vencidos, los antihéroes, los excluidos; las de quienes saben de la opacidad del presente. Así son el libro sobre Rahel Varnhagen o las *silhouettes* [312] de Brecht, Broch o Luxemburg que posteriormente, en 1963, incluyó en *Hombres en tiempos de oscuridad.* Todo relato cuenta cómo una vida ha respondido a la llamada y al cuidado del mundo, cómo se ha expuesto, cómo ha decidido aparecer, de modo que re-citar, relatar, es testimoniar lo experimentado, resistir, dar la palabra a los derrotados como ya lo hacía el poeta homérico al cantar a vencedores y vencidos. Como Arendt destaca en el prefacio de *Hombres en tiempos de oscuridad,* poco importa si la luz que los hombres y mujeres que nos han precedido fue la de una vela o la de un sol deslumbrante, lo que cuenta es que esta luz brilló durante unos instantes e iluminó los tiempos oscuros que les tocó vivir.

Lejos de considerar que una vida individual está determinada por la época o por lo que le ha sido *dado* y no ha elegido, Arendt sugiere que debemos entenderla como capaz de iluminarlos. Con frecuencia sabemos de lo que nos ha sido dado de lo que nos es común, en su caso, de la judeidad a través de las maneras de responder a ello y posiblemente esto es lo que Arendt trata de mostrar en ensayos como los de *La tradición oculta* o aquellos en los que estudia a figuras como Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Isak Dinesen, Bertold Brecht o Waldemar Gurian.Toda persona, al nacer, recibe algo de carácter contingente y no escogido. De este modo, si Arendt considera la judeidad como algo dado, no lo hace

para indicar -sigo en este punto a Martine Leibovici- [313] una especie particular de seres humanos, sino un *presente político*, una determinada configuración del mundo que nada tiene que ver con una determinación natural o biológica.Toda vida comienza en un momento definido del tiempo, en un lugar concreto, en el contexto de una comunidad determinada y con unas características físicas o psicológicas particulares, y este comienzo no es voluntario; no elegimos nacer en una época o en un cuerpo, cuyas características pueden ser valoradas positiva o negativamente. Nacer es entrar a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos y de normas que no hemos decidido y que, en cierta medida, nos constituyen. Lo que nos viene dado no es, sin embargo, una realidad neutra, sino que se presenta como un despliegue de diferencias judía, mujer, etcétera que se entrecruzan en cada uno de nosotros. No obstante, esto *dado*, que se nos impone, no confiere, por sí mismo, ningún tipo de singularidad.

Existen diversas actitudes posibles respecto a lo que nos ha sido otorgado y no hemos hecho, que Arendt tematiza a través de las figuras del «advenedizo» *(parvenu)* y del «paria consciente». La actitud del advenedizo es la de negar lo dado, esto es, la de renunciar a «las fibras que le constituyen» [314] con el fin de ser reconocido y poder asimilarse. La otra, es la de sentir gratitud por el don recibido, por el presente de la judeidad o de cualquier otra diferencia y tomarlos como propios, tener iniciativa: *re-presentarlos,* ponerlos en juego a través de la palabra y la acción. Ambas figuras pertenecen a la condición de paria social o de excluido, pero, como escribe Arendt, la del paria consciente, si bien es prepolítica, «en circunstancias excepcionales [...] es inevitable que tenga consecuencias políticas aunque, por así decir, de manera negativa». [315] En cambio, la actitud del asimilado, la de la negación del don, tiene un alto precio: «[...] si uno

quiere de verdad asimilarse, no puede escoger desde fuera a qué querría asimilarse, lo que le gusta y no [...] No hay asimilación si uno se limita a abandonar su pasado pero ignora el ajeno. En una sociedad que es, en su conjunto, antisemita [...], sólo es posible asimilarse asimilándose también al antisemitismo». [316]

Quizás este gesto de aceptar lo dado y tomarlo como un punto de partida que en los textos arendtianos queda expresado, en diversas ocasiones, con las palabras de Wystan Auden, *Bendice lo que es por ser*, [317] permita precisamente la emergencia de una subjetividad singular, pues supone tener alguna iniciativa con respecto al don.Así, cada persona puede entenderse como una variación no como una cancelación siempre única de las diferencias que tiene en común con los demás. De modo que, desde esta perspectiva, la pregunta no sería nunca cuál es el efecto de haber nacido judía, sino cómo ciertos judíos viven su vida, cómo se han desenvuelto en la escena del mundo. «En lugar de la verdad [...] hay *momentos de verdad*, y esos momentos son realmente los únicos medios para articular este caos de vicio y mal. Esos momentos emergen inesperadamente, como los oasis en el desierto. Son anécdotas y cuentan con absoluta brevedad de qué iba todo». [318] Por tanto, podríamos considerar que la subjetividad es siempre una manera de ser y, al mismo tiempo, de no ser; es siempre un relato *(story)* y jamás la revelación de una esencia; y ello porque la historia *(history)* no es una ontología. [319]

Arendt sugiere una forma privilegiada de acceso al pasado a través del *ßios* individual, cuyo sentido excede lo singular sin pretender una universalidad separada. E insiste en que el sentido está en el relato, no en lo inefable, aunque sabe que el relato no resuelve ningún problema no alivia ningún sufrimiento y «no domina nada de una vez para siempre». [320] Sin embargo, cada vez que el historiador o el poeta trágico

cuentan una historia, añaden algo al repertorio de un mundo que nos sobrevivirá.

Es como si Arendt indicase que el *storytelling* no es una prerrogativa de los pensadores profesionales, de los teóricos, pues todos podemos pensar a partir de una experiencia y ello requiere recuerdo y rememoración. ¿Cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin la disposición a compartir el mundo con los demás, sin hacerse palabra?

5. Pensar y juzgar, entre la soledad y la compañía

Si es cierto que todo pensamiento se inicia
con el recuerdo, también es cierto que ningún
recuerdo está seguro a menos que se
condense y destile en un esquema conceptual
del que depende para su actualización.

Hannah Arendt

Desde el convencimiento de que el esplendor y la fragilidad de la libertad humana se manifiestan en realidades aparentemente fútiles como palabras, acciones y acontecimientos,Arendt hace suya una sentencia atribuida a Catón el Viejo: «La causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida, a Catón». [321] Con estas palabras no sólo quiere indicar cuán alejada se siente de una hipótesis como la hegeliana, que supone la coincidencia entre racionalidad y realidad, sino que desea insistir en que, a pesar de que no haya Juicio de la Historia, podemos juzgar. Esto es, aun desde la conciencia de nuestra frágil condición y del carácter fugaz o transitorio de toda realidad, los humanos podemos tomar posición frente a lo que acaece, podemos innovar: oponernos al conformismo y a las dictaduras, e incluso devenir grandes. [322] Por ello y por lo comentado en el capítulo anterior, no debe sorprendernos que Arendt escriba: «Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso». [323]

De ahí que se interrogue por un pensar de lo particular, un pensar que no anule la pluralidad y que se lo haga en el

siglo xx, en el que ha tenido lugar una de las mayores escisiones entre las categorías tradicionales y la experiencia contemporánea; su apuesta por «pensar sin barandilla» alude a ello y no sólo a la crisis de la metafísica occidental. En los últimos años de su vida, dirigió su mirada hacia la *vita contemplativa*, como si se estuviera adentrando en una especie de segunda parte de *La condición humana.* Así, ya en 1968, le escribió a Mary McCarthy, editora de su última obra inacabada y póstuma, *La vida del espíritu:* «No estoy preparando ninguna bomba. A menos que llames una bomba a los preparativos para escribir sobre Pensamiento-Juicio-Voluntad», [324] y a principios de los años setenta le comentó a Hans Jonas: «He puesto mi parte en teoría política, basta con esto; a partir de ahora y por lo que aún me queda, sólo quiero dedicarme a asuntos transpolíticos». [325]

En este momento, Arendt parecía sentir la urgencia de reconsiderar la tensión entre el pensar y la acción, pero no para formular nuevamente la cuestión de la unidad o la mediación entre teoría y práctica, sino para reflexionar sobre cómo conseguir que el pensamiento, desde su retirada y eterna región de los invisibles, retorne a los acontecimientos, al mundo.Así, la pregunta no es ¿qué es el pensar?, sino «[…] ¿qué *hacemos* cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?». [326] Su análisis consistirá en examinar el pensamiento como actividad de unos seres que, del mismo modo que forman parte del ámbito de las apariencias, de los fenómenos, poseen una facultad que les permite tomar distancia de este mundo; un mundo que, por otra parte, no pueden trascender y del que no pueden escapar.

Si bien podemos entender, con Hans Jonas, que la expresión «asuntos transpolíticos» remite a un retorno hacia la filosofía, es importante recordar que el contacto con las pala-

bras y actitudes de Eichmann la llevó a considerar la urgencia de plantearse preguntas acerca del pensar, el juicio y la acción.

Como es sabido, en 1961 Arendt asistió al proceso a Adolf Eichmann. Su informe sobre el juicio, que desató una enorme polémica, [327] se publicó dos años más tarde, primero en *The New Yorker* y después, en forma de libro, con el título *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.* [328] En sus comentarios a las críticas derivadas de la publicación del informe y al impacto que le produjo la experiencia del juicio,Arendt señala: «[…] comprendo que el subtítulo […] puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth». [329] Quizá la única nota distintiva personal de este hombre «normal», comenta Arendt, era una extraordinaria superficialidad: «[…] no era estupidez sino *incapacidad para* pensar. Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra capacidad de pensar?». [330] Naturalmente, al formularse esta pregunta, Arendt no pretende sugerir que el pensamiento, por sí mismo, pueda producir buenas acciones, sino interrogarse sobre si la actividad de pensar, «el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los "condicionan" frente a él?». [331]

Por otra parte, también a raíz de su informe sobre el juicio de Eichmann, recibió de algunos amigos duras y agrias críticas cuyo contenido, posiblemente, se convirtió en nuevas razones para reconsiderar el nexo entre la acción y el pensar, y

la relación entre éste y el juicio. Así, por ejemplo, Gershom Scholem le escribió: «Existieron, por ejemplo, los *Judenräte* [Consejos judíos]; algunos de sus miembros fueron unos cerdos, otros unos santos. He leído bastante acerca de las dos variedades. Hubo también entre ellos muchas personas nada diferentes de nosotros, que se vieron arrastradas a tomar terribles decisiones en circunstancias que no podemos siquiera intentar reproducir ni reconstruir. No sé si hicieron bien o mal. Ni pretendo juzgar. Yo no estaba allí». [332] Ella, en el «Post Scriptum» de 1965, dedicado a las controversias que había suscitado la publicación de su libro, destaca precisamente la urgencia de explorar críticamente «la argumentación según la cual aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar», porque pese a que parece convencer a la mayoría, «es evidente que si fuera justa, tanto la administración de justicia como la labor del historiador no serían posibles». [333] De este modo, cabe considerar que, más que un mero retorno a la disciplina en la que en su juventud se había formado con entusiasmo, en los últimos años de su vida Arendt se enfrentó a una de las cuestiones morales o de responsabilidad que habían dejado planteada los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX: la naturaleza y función del juicio humano.

5.1. Un pensar ordinario

No apruebo la norma según la cual si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar de sus resultados, como si se tratara de un sólido axioma.

Immanuel Kant

En *La condición humana,* Arendt se había interesado por las diferencias entre las distintas actividades de la *vita activa* labor, trabajo y acción, que quedaban ocultas cuando se las comparaba sin más, como había hecho la tradición metafísica, con la quietud propia de la *vita contemplativa.* Pero ya en esta época, Arendt sabía que hay otra forma de dar cuenta de la vida del espíritu.Así, concluía aquella obra con una cita de Catón: «Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo», que parecía abrir un espacio para interrogarse sobre el pensar como una actividad. [334] Por ello, en el momento en que dirige su atención a la vida del espíritu, con el ánimo de reconsiderar la tensión entre ésta y la acción, atenderá al pensar como la actividad de interminable diálogo con el mundo

El pensar es la actividad de la que somos capaces todos los humanos y no sólo los pensadores de profesión de sustraernos mentalmente a la presencia de los objetos sensibles y orientar la atención hacia lo invisible. Los seres humanos, en la medida en que podemos ir más allá de lo dado, podemos juzgar, afirmativa o negativamente, las realidades en las que hemos nacido y que nos condicionan; podemos desear lo imposible, la vida eterna, por ejemplo, y podemos pensar, es decir, especular con sentido sobre lo desconocido y lo incognoscible. [335] De esta forma, el pensar tiene algo que ver con

la dimensión de la ausencia: se da sólo cuando nos retiramos deliberadamente de la acción, cuando interrumpimos la dinámica de la vida cotidiana, en la que nunca estamos solos y siempre demasiado ocupados como para *pararnos y pensar.* Pero, como hemos visto,Arendt considera que esta experiencia de interrupción, de retirada hacia *lo invisible*, no debe ser hipostasiada y *convertida en una región eterna y superior de los invisibles.* En este sentido, en la estela de quienes han puesto de manifiesto las falacias de la metafísica, propone un pensar capaz de distanciarse, de retirarse, sin por ello generar una duplicación de la realidad entre un mundo sensible y un mundo inteligible, pues su reflexión está permeada por su decidida voluntad de subrayar que las articulaciones del mundo conciernen todavía al pensar en el propio seno de su retirada.

Arendt no se cansa de repetir que todo pensamiento surge de la experiencia, pero entiende que ninguna experiencia es capaz de adquirir sentido si no se somete a las operaciones de la imaginación y del pensamiento. [336] La facultad de la imaginación es la que transforma el objeto visible en imagen invisible, y la que nos permite la re-presentación hacer presente aquello que está ausente a los sentidos. Así, por ejemplo, la memoria o el recuerdo, la experiencia de pensamiento más común y más fundamental, se ocupa de las cosas que están ausentes, que han desaparecido de los sentidos y de cuyo significado podemos dar razón al re-presentarlas, al narrarlas.

«La necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado», [337] escribe Arendt haciéndose eco de la distinción kantiana entre razón *(Vernunft)* e intelecto *(Verstand).* Al distinguir el pensar del conocer, no trata de negar el conocimiento, sino que intenta separarlo del pensar y no exigir los mismos resultados ni aplicar los mismos criterios a estas dos facultades,

como lo ha hecho buena parte de la filosofía moderna y contemporánea cuando ha interpretado el significado según el modelo de la verdad.

En esta separación entre pensar y conocer podemos entrever la influencia del pensamiento de Heidegger, [338] cuyo ascendiente también es manifiesto, en *La vida del espíritu* cuando Arendt pone el acento en el pensar como actividad de la que nada resulta para el orden cotidiano de las cosas o cuando asimila la actividad de pensar a la labor de Penélope, que cada mañana desteje lo tejido la noche anterior. Pese a que todo acto mental trasciende la pura condición de lo dado, de aquello que puede haber llamado su atención,Arendt entiende que el ser que piensa siempre forma parte del ámbito de la pluralidad. El pensar es una empresa solitaria, pero no aislada; la retirada deliberada de la acción, propia de todo acto mental, indica que los asuntos del pensamiento son solitarios, pero no en el sentido de que el yo pensante habite en una región superior y retirada del ámbito de lo común: sólo se puede estar mentalmente activo si se actúa implícitamente o explícitamente sobre uno mismo y en «ningún lugar». Para indicar que el pensar es un acto reflexivo o no es, Arendt hace suyo el *cogito* de Valéry: «Unas veces pienso y otras soy».

El acto de deliberada falta de participación en los quehaceres diarios de la vida, propio del pensar, apunta hacia el hecho de que éste tiene que ver con la perspectiva del *espectador* solitario y no con la del agente.Arendt distingue entre solitud *(solitudine)* «situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo» y soledad o aislamiento *(loneliness)* que se da «cuando estoy solo sin poder separar en mí el dos-en-uno», privado de la compañía humana y también de la propia compañía, y trae a colación dos afirmaciones de Sócrates en el *Gorgias* platónico: «Cometer injusticia es peor que recibirla» y «Es mejor que mi lira esté desafinada y des-

entone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno,* esté en desacuerdo conmigo mismo y *me* contradiga». [339] Estas palabras de Sócrates no tienen tanto que ver con alguna meditación sobre la moralidad cuanto con la experiencia del pensar: este «no ser más que uno», junto con la posibilidad de contradecirse, apunta al hecho de que el diálogo no sólo puede darse en el ágora sino que también puede tener lugar como diálogo consigo mismo. En la actividad del pensar, yo soy quien pregunta y quien responde, de modo que el dos-en-uno alude a este *diálogo silencioso* de yo conmigo mismo. [340] Con ello se enfatiza que en el gesto de alejamiento del pensador se actualiza una diferencia en su unicidad. Esto es, al retirarnos se da la diferencia, de ahí que el yo pensante no sea un *quién,* un alguien, y no tenga edad, biografía ni sexo. Arendt aclara: «[…] la actividad pensante no constituye la unidad, ni unifica el dos-en-uno; más bien al contrario, el dos-enuno se convierte otra vez en Uno cuando el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe con brusquedad el proceso de pensamiento; entonces, cuando se le llama por su nombre desde el mundo de las apariencias, donde siempre es Uno, es como si las dos partes en las que le ha escindido el proceso del pensamiento se fundieran de nuevo en una». [341] El pensar es, pues, una actividad, una senda que recorremos con otro, como ha señalado Etienne Tassin, de ahí que el criterio del pensamiento socrático sea la conformidad consigo mismo, el hecho de no estar en desacuerdo consigo mismo, y no la verdad. Hay que interpretar entonces esta armonía con uno mismo en términos de fidelidad y no en los del principio de no-contradicción; Sócrates nos recuerda que los dos-en-uno deben ser amigos. Pensar tiene que ver con el aparecer ante sí, como si el dos-en-uno fuera una forma de articular la pluralidad y, por tanto, cuando Sócrates se retira

del ágora y escapa a la pluralidad propia del ámbito público, se adentra en lo que Paul Ricoeur denominó el *«cogito* plural»: sólo podríamos escapar a la pluralidad dejando de pensar, dejando de relacionarnos con nosotros mismos.

Arendt comparte efectivamente con Heidegger muchos aspectos de su reflexión sobre el pensamiento, pero tanto su crítica a la tradición metafísica como su idea de que la filosofía es del orden del significado y no del conocimiento indican hacia una tentativa, nunca del todo resuelta, de reconsiderar el nexo entre el pensar y la política, y no hacia el «olvido del Ser». Arendt no condena la filosofía, se limita a constatar que el filósofo no ha mostrado mayor competencia que los demás cuando se trata de pensar lo particular, cuando se dirige a los asuntos humanos. En especial, podemos considerar que el caso de Heidegger de quien apreciaba sus logros filosóficos aunque le perturbaban su inhabilidad como agente y su *acosmismo* planea en la mayoría de las reflexiones sobre la tensión entre el pensar y lo político que encontramos a lo largo de su obra. [342] De hecho, en sus escritos, Arendt parece oscilar entre reducir la filosofía a un saber puramente contemplativo que jamás ha pensado la política más que como un molesto estorbo para la propia calma del pensar, [343] y considerar que hay un pensar cuya actividad se asemeja a la capacidad destructiva del viento que, como Sócrates, sin desfallecer, disuelve y examina infatigablemente los saberes establecidos y las reglas y normas aceptadas, de modo que deja un espacio libre para el juicio y la responsabilidad. Pero incluso esta última acepción es problemática, pues aunque en ella encaja también el último Heidegger, no ocurre lo mismo con el compromiso de éste con el nazismo. Ello parece obligar a Arendt a preguntarse si el pensar es una actividad inherentemente antipluralista, solitaria, sólo posible en un gesto de retirada deliberada y absoluta del mundo de lo común, o bien necesita del contacto

con los demás en un ámbito público e implica la comunicación, como lo ilustran Sócrates y Jaspers. Esto es, ¿tiene que ver la filosofía con la animadversión hacia la política o con la protección frente a los clichés y los prejuicios?, ¿se trata de la búsqueda de una verdad eterna frente a la pluralidad de opiniones o, por contra, debemos pensarla como actividad sin fin ni resultados ni pruebas que concierne al significado más que a la verdad y que permite el establecimiento de un mundo común?

Ya en las primeras páginas de *La vida del espíritu,* Arendt se refiere a «estos temas tan temibles», que parecen preocuparle y que nunca acabará de resolver, como si temiera recaer en el filosófico olvido de la acción y de la política o en actitudes tan dudosas hacia la política como las de Heidegger o Platón.Toda su obra gira en torno a la irreductibilidad entre el pensar y la acción, pero como ha observado Françoise Collin [344] esto no significa necesariamente que ambos sean incompatibles, sino que mantienen una suerte de continuo diálogo, como lo muestra lo que ella denomina, en su artículo «El pensar y las reflexiones morales», una «pregunta inevitable: ¿cómo puede derivarse alguna cosa relevante para el mundo en que vivimos de una empresa sin resultados?». [345]

En esta línea, no es extraño que Dana R.Villa [346] se haya arriesgado a sugerir que cabe una interpretación de la obra de Arendt en la que tanto el pensar puro de la metafísica como la ausencia de pensamiento en personajes tan «normales» como Eichmann pueden leerse como dos caras del mismo fenómeno: la incapacidad para el juicio. Frente a quienes han señalado que, en sus últimos escritos, la pensadora habría abandonado el talante crítico con respecto a Heidegger,Villa subraya que, a pesar de haberse tomado siempre en serio la filosofía del pensador de Messkirch,Arendt nunca lo hizo de modo acrítico. [347] Así, por

ejemplo, en su contribución al *Festschrift* con motivo del 80 aniversario de Heidegger, [348] da cuenta del prestigio de éste como profesor y de la tremenda influencia de su «pensamiento apasionado», al tiempo que insiste en el hecho de que, para Heidegger, el pensar tiene que ver con lo ausente, como «pura actividad» que no produce ningún resultado concreto o útil. En este punto,Arendt observa que, aunque el pensar de Heidegger se asemeje, en esto, al de Sócrates, hay una diferencia crucial: Sócrates pensaba en el ágora, sus argumentos aporéticos eran los de «un ciudadano entre ciudadanos». En cambio, frente a lo que podríamos considerar un tipo de *pensamiento ordinario,* que debería ser exigible a cada uno, Heidegger sería un ejemplo de pensamiento *extraordinario*, de pensamiento divorciado del mundo de las apariencias. En sintonía con Platón, Heidegger habla de la facultad de asombrarnos ante lo simple, pero va más allá al apostar por «asumir y aceptar este asombro como nuestra morada». Como señala Arendt, aunque el pensar y la individualidad que lo acompaña son algo familiar para muchos, es indudable que no han establecido allí su residencia. El pensar sólo tiene que ver con la dimensión de la ausencia, con lo que no está presente, y no necesariamente con un domiciliarse fuera del mundo.

Arendt parece presentar a Heidegger como un pensador instalado de forma permanente en esta solitaria (o aislada) morada, liberado de la «corrupción» del mundo de las apariencias y que, por ello, ha perdido sus vínculos con el juicio. Como afirma Dana Villa, «la sorprendente tesis es que el pensar puro es la muerte del juicio». [349]

Desde la perspectiva de Arendt, el eufemísticamente denominado «error» de Heidegger no fue un error de juicio, como tampoco fue torpeza su compromiso con el nacionalsocialismo, sino que atestigua, más bien, ausencia de *juicio.* Dana Villa deja constancia de que, para Arendt, por supues-

to, Heidegger no es Eichmann. Es más,Arendt consideraba a Heidegger un filósofo genuino, incluso uno de los grandes filósofos del siglo XX. [350]

Desde el punto de vista político, sin embargo, su vida podría entenderse en los términos de una lección sobre cómo el pensar puro puede llegar a ser indistinguible de la máxima ausencia de pensamiento o, lo que es lo mismo, sobre cómo el juicio moral o político puede desaparecer tanto a causa del pensamiento extraordinario como por la total ausencia de pensamiento. Las últimas palabras de Arendt en el mencionado escrito de homenaje a Heidegger son, en este sentido significativas: «Los que deseamos honrar a los pensadores, *aunque nuestra morada se halle bien asentada dentro del mundo*, no podemos por menos que considerar con sorpresa y disgusto el que ambos filósofos, Platón y Heidegger, cuando quisieron ocuparse de los asuntos humanos, buscaran refugio junto a los tiranos y dictadores». [351]

5.2. La senda del pensamiento, entre pasado y futuro

Les mots […] savent de nous
ce que nous ignorons d'eux.
René Char

Antes de considerar la cuestión del juicio otro tema de difícil interpretación en el pensamiento de Arendt, abordemos, aunque sea esquemáticamente, algunos de los aspectos de este pensar ordinario no desvinculado del mundo común, ni entendido como mera contemplación.

Cuando Arendt se pregunta dónde estamos cuando pensamos y responde, con Valéry, en ningún lugar, añade que no existimos sólo en el espacio, sino que lo hacemos también en el tiempo, recordando y compilando lo que *ya no es* presente, y anticipando y planificando, con la voluntad, lo que *todavía no es.* «Con la esperanza de descubrir dónde se localiza al yo pensante en el tiempo», [352] recurre a una parábola de Kafka, recogida en un conjunto de aforismos bajo el título de «Él».

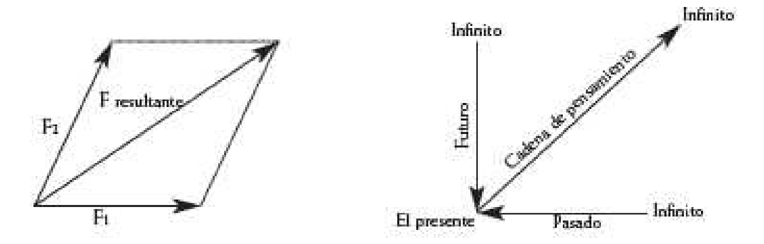
«Él tiene dos adversarios, el primero le acosa desde atrás, desde el origen, el segundo le cierra el camino hacia delante. Él lucha con ambos. En realidad el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues quiere empujarlo hacia delante, y asimismo lo apoya el segundo en su lucha contra el primero, pues lo impulsa hacia atrás. Mas eso es así únicamente en teoría, pues ahí están no sólo sus dos adversarios, sino también, además, él mismo, ¿y quién conoce realmente sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura, puede evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.» [353]

La posición de «Él» nada tiene que ver con la línea del tiempo que estructura la vida ordinaria y la existencia concreta en la que, por así decirlo, los tiempos gramaticales se suceden unos a otros: en el texto de Kafka, las fuerzas del pasado y del futuro se perciben como fuerzas opuestas que convergen en el presente, donde Él se encuentra. Y, si no quiere perder terreno, Él debe luchar con ambas, de modo que el presente se le torna un campo de batalla, una brecha entre pasado y futuro, a diferencia del carácter fugaz y transitorio del *ahora* de nuestro quehacer cotidiano. Es significativo, nos hace notar Arendt, que Kafka haya titulado su parábola «Él», pues, de haberla titulado «Alguien», no hubiera resultado plausible interpretar que sus palabras aluden a la experiencia de la temporalidad en el contexto de los fenómenos mentales, sino en el de lo biográfico o lo histórico.

Arendt trae a colación este texto en dos ocasiones, en 1961 y en su última obra, [354] para indicar que, cuando el pensar se aparta del mundo de las apariencias, esta retirada no tiene que ver con el acceso hacia una región superior, sino con la pura dedicación de la mente a sí misma. Frente al antiguo sueño de la metafísica de «evadirse del frente de batalla y ser elevado [...] como árbitro», de encontrar una morada lejos de la contienda y habitar en un ahora eterno o prolongado, el pensar está relacionado con resistir y presentar batalla, con encontrar la calma dentro del choque entre pasado y futuro, con moverse en esa brecha entre pasado y futuro. El yo pensante se localiza entonces en el presente, entendido éste como la calma en medio de la tempestad. Y así, en la medida en que la calma, aun no teniendo nada en común con la tempestad, pertenece a ella, el pensamiento es también una actividad discontinua: el sueño de la metafísica es imposible. [355] Como parece sugerir el texto de Kafka, lo que «Él» fantasea es inasequible, pues, de no encontrarse ahí, las fuerzas que arremeten en su contra devendrían fluir

indiferente del tiempo o chocarían frontalmente y se aniquilarían: la brecha entre pasado y futuro se mantiene gracias a su continua lucha, esto es, se encuentra en el campo de batalla únicamente porque piensa, de lo contrario, estaría situado en la continuidad de los tiempos de la vida cotidiana, en el mundo de las apariencias, donde un día sucede a otro.

El pensar es una actividad más modesta de lo que los filósofos han referido.Arendt aporta todavía otra figura para caracterizarla y escribe: «[...] gracias a la inserción de una presencia combativa, [las fuerzas que chocarían] se encuentran en un ángulo, y la imagen correcta debería ser lo que los físicos denominan un paralelogramo de fuerzas». [356] Se podría entender que, en la fuerza que emerge del choque de las dos que van hacia «Él», hallamos una región no por encima del mundo ni desde fuera del tiempo en la que ubicarse. Esta fuerza resultante, una diagonal, tiene características distintas a las de las fuerzas del pasado y del futuro, las cuales, sin tener un comienzo definido, tienen un fin, el presente. La diagonal, cuya dirección es determinada por el pasado y el futuro, posee un origen conocido y «ejerce su fuerza hacia un punto indefinido como si pudiese alcanzar el infinito». [357]



En la metáfora, la línea del pensar está enraizada en el presente y permanece vinculada a él, esto es, apunta hacia un *nunc stans,* el ahora inmóvil, la calma en la tempestad, y no hacia un *nunc aeternitatis*, un ahora eterno. En esta pequeña línea de notiempo hallamos entonces la región del espíritu en la que los encadenamientos del pensamiento

(thought-trains), el recuerdo y la anticipación, salvan aquello que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. O lo que es lo mismo: pensamos cuando tenemos la suficiente distancia respecto del pasado y del futuro como para asumir el papel de «árbitros» de los asuntos humanos, sin llegar jamás a la solución definitiva de los enigmas.

Por ello, como señalaba al principio de estas páginas,Arendt no pretende enseñarnos cómo pensar ni prescribirnos qué creer o qué verdades sostener. Lo que nos muestra su obra es cómo adquirir experiencia en movernos en este hiato entre pasado y futuro. Si el hilo de la tradición se ha roto de modo irreversible, como tampoco se cansa de repetir, este pequeño espacio atemporal inscrito en el corazón del presente manifiesta su carácter más propio: no puede heredarse, cada generación, cada ser humano debe descubrirlo de nuevo y trazar con esfuerzo la senda del pensamiento, una senda de no-tiempo en el tiempo humano. «Sin pensamiento no hay ningún presente. Y sin presente no hay pasado ni futuro», anotaría en su *Diario filosófico.* [358]

Cabe considerar, entonces, que el sentido específico de la improductividad del pensar, su ausencia de resultados, consiste en volver a relatar y transmitir las diversas figuras de la verdad, en tanto ésta vive en las palabras de los hombres, y en llevar a cabo una búsqueda tan vibrante e infinita como la vida. El mundo es un sistema de referencias y de relaciones formado por palabras y hechos, un espacio en el que, al hablar sobre algo, *quien* habla se muestra. Y aunque el yo que piensa no se muestre, el hecho de que el pensar pertenece al mundo se transparenta en la necesidad que los seres pensantes tienen de hablar, de comunicar sus pensamientos.

Frente al *nous*, el *logos*, el lenguaje, tiene distintas maneras de salvar el abismo entre el ámbito de lo invisible y el mundo de las apariencias.Aunque el pensamiento, como actividad discursiva, no precisa de oyentes y puede desarro-

llarse en el diálogo silencioso consigo mismo, no es afásico, es *logos*, pues su criterio no es la verdad o la falsedad sino el significado. [359] Ahora bien, señala Arendt, ninguna lengua dispone de un vocabulario que se ajuste a las necesidades específicas de la vida del espíritu: el lenguaje filosófico y casi todo el poético son metafóricos.

El lenguaje es el instrumento que permite transformar lo invisible en fenómeno; la metáfora es el puente entre los dos mundos gracias a la traslación de lo invisible en lo visible por medio de una relación analógica entre cosas totalmente disímiles. «La metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento, pero en principio la propia metáfora es poética, no filosófica.» [360] Todos los conceptos y categorías filosóficas son metáforas «congeladas», de modo que habría que dar la razón a Heidegger cuando afirma que poesía y filosofía son vecinos cercanos, aunque esto no signifique, en opinión de Arendt, que se confundan. A pesar de su cercanía con dos pensadores poéticos Heidegger y Benjamin, ella parece concluir, como ha señalado Laura Boella, que «sean los poetas los que hablen directamente del ser», dado que «el pensamiento poético es la última y fascinante forma de pensamiento metafísico que deja a la acción y a la historia un espacio puramente catastrófico, como en Benjamin, o limitado, peligrosamente, a las "bruscas épocas de la verdad", como en Heidegger». [361]

Arendt parece sugerir que sólo acentuando el carácter discursivo del pensamiento podemos deshacernos de la ilusión de la contemplación intemporal. En contraste con el objeto de la contemplación, el significado lo que se puede decir y discutir es esquivo. Con alguna distorsión, el pensamiento se hace audible para nosotros, pero nada de lo que es expresado con palabras del mismo modo que las apariencias no sólo re-

velan e iluminan sino que también ocultan puede aspirar nunca a la inmovilidad de un objeto de mera contemplación. Las analogías, las metáforas son los hilos con los que el lenguaje se vincula al mundo, garantizan la unidad de la experiencia humana: «No hay dos mundos porque la metáfora los une». [362] De ahí que Arendt escriba, refiriéndose algo sarcásticamente a los filósofos analíticos: si bien es cierto que, «en último análisis, todos los problemas son problemas lingüísticos; simplemente no conocen las implicaciones de lo que están diciendo». [363]

Como hemos visto, el alejamiento de la tradición metafísica no lleva a Arendt a dirigir su mirada a los filósofos presocráticos, sino a los escritores sus modelos griegos son Homero, los poetas trágicos, los historiadores y a Sócrates, un ciudadano reflexivo entre ciudadanos. Recordemos que Homero cantaba las gestas de la guerra de Troya con imparcialidad y que en las tragedias de Sófocles era posible responder a los embates de la fortuna con la ayuda de las palabras. Sócrates, el pensador no profesional, compartía sus perplejidades con sus iguales, pues sabía que el *logos* es compartido con los demás.

Más que a los presocráticos, entonces,Arendt parece atender de nuevo a una vía que, en su opinión, quedó interrumpida con el inicio de la filosofía griega: la que podemos adivinar tras las palabras de Pericles cuando éste indica que la fama dejada por las gestas de los atenienses no sólo debe ser narrada por los poetas, sino también por todos los que se presentan en la esfera pública como ciudadanos y transmiten el juicio y el recuerdo de la grandeza de Atenas. Como si más allá de la consolación de la poesía todos los humanos convinieran en ejercitarse en la búsqueda de significado, dado que, a diario, han de enfrentarse al problema de la acción y la habitabilidad del mundo. [364] Así, Arendt escribe: «El mero dar nombre a las cosas, la creación de las palabras,

es la manera humana de *apropiarse* y, por decirlo así, de "desalienar" el mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros viene como un recién llegado y un extraño». [365] A través del intercambio amistoso de opiniones contradictorias entre ciudadanos, la mayéutica socrática procede al establecimiento, entre ellos, de un mundo común, de una comunidad de iguales tejida en el interés compartido por el mundo. Como ha señalado Etienne Tassin, en el diálogo socrático la verdad «no es jamás la respuesta a una pregunta sino el cruce de continuas interrogaciones, y de su búsqueda infinita nace la constitución de un mundo común. Los diálogos socráticos, aporéticos, hacen aparecer un mundo en el lugar donde siempre esperamos en vano una verdad». [366]

Arendt retoma los símiles que Sócrates se aplicó a sí mismo la comadrona, el tábano, el pez torpedo para insistir en la falta de resultados de la actividad de pensar: en los diálogos socráticos, la argumentación no conduce a ninguna parte o bien discurre en círculos. Así, mientras la imagen del aguijón del tábano identifica el pensar con un despertar a la auténtica vida, a la vida examinada, con la parálisis que provoca el pez torpedo Sócrates indica que el pensar nos hace perder seguridad, nos purga de las opiniones, de los conceptos, virtudes y valores aceptados de modo acrítico. En su comentario,Arendt añade: «[...] el pensar es igualmente peligroso para todas las creencias y, por sí mismo, no pone en marcha ninguna nueva». [367] La labor socrática de búsqueda del sentido que, sin desfallecer, deshiela, disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, y que se interroga incansablemente en público acerca de las palabras más usadas, parece sugerir que la tarea del pensar no es lo inefable, sino el dar cuenta, con palabras, de todo lo que existe, incluso de lo no visible, de lo ausente. Ahora bien, como hemos visto, el lenguaje no comunica la verdad, sino significado siempre variable y múltiple, nunca fijable de manera

definitiva. Quizás ésta sea la razón por la cual a Arendt le gustaba citar las siguientes palabras de Kafka: «Es difícil decir la verdad, porque, aunque sólo hay una, está viva y por lo tanto tiene una cara vivaz y cambiante». [368]

Cuando Arendt aborda la actividad del pensar, parece oscilar entre, por un lado, mostrárnosla como un peligro arruina los valores establecidos sin sustituirlos por otros, de modo que puede crecer el deseo de encontrar resultados, de dar con nuevos códigos, que hagan innecesario seguir pensando y, por otro, señalarnos que la retirada hacia la diagonal entre pasado y futuro, en la medida en que permite eliminar prejuicios y valores asentados, y nos autoriza a elegir compañías, deja espacio para el juicio. En este último sentido, el pensar indicaría una actividad del espíritu que tiene que ver con el *logos* como razón compartida en la esfera de la opinión, en el ámbito plural, y no hacia un decir del ser.

A causa de su esterilidad y de su capacidad para detener y entorpecer el cotidiano quehacer de los humanos «No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es el "bien", y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta» el significado moral y político del pensar aflora sólo en aquellos momentos en los que todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que los demás hacen o creen: en aquellos momentos en los que se ha llegado a tal punto crítico que «aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción». [369]

El acento de Arendt en la figura de Sócrates como representante del pensamiento crítico *(krinein)* subraya que el pensar es pura actividad, ejecutada en público, y, por ello, apunta hacia el juicio, hacia fortalecerse con los demás en vez de elevarse por encima del espacio común, del espacio del aparecer. Quizás en este punto encontremos una posible caracterización de lo que Arendt denomina la «banalidad del

mal» en el mundo contemporáneo: la desgana o incapacidad de relacionarse consigo mismo y con los otros mediante el juicio.

5.3. Juzgar en compañía

> El gusto como principio de «organización», es decir, el gusto no sólo decide sobre las cosas que nos gustan, o a qué se parecerá el mundo, o qué aspecto tendrá, sino quiénes en este mundo pueden entenderse.
>
> *Hannah Arendt*

Pensar y juzgar son dos facultades distintas, afirmaba Kant, y Arendt le sigue aunque no siempre mantiene de forma nítida esta distinción. En ocasiones, sostiene que «a diferencia de la actividad de pensar, que tiene que ver con "los invisibles" en toda experiencia y que tiende siempre a la generalización», el juicio trata siempre con lo particular y, en este sentido, se encuentra más cerca del mundo de las apariencias. [370] Otras veces, en cambio, parece tratar de dar con un pensar político no alejado de los asuntos humanos y casi entendido, al mismo tiempo, como juicio moral o político, de modo que podríamos considerar el juicio como el propio pensamiento que vira hacia lo visible del mundo.

Se ha convertido en un lugar común recordar que no es fácil seguir a Arendt en su concepción del Juicio, dado que murió antes de tener el tiempo para acabar de escribir *La vida del espíritu,* y que lo único que conservamos son materiales preparatorios para la redacción de la parte relativa a la capacidad de juzgar, las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* [371]

Por otro lado, también son muchas las críticas que ha recibido y recibe su «apropiación interesada» de la figura de Kant.

En mi opinión, se puede presumir que, en la lectura del autor de la *Crítica del juicio,*Arendt pone en práctica lo que

llevó a Mary McCarthy a calificarla de «entusiasta del reciclaje», esto es, su método de arrancar «las perlas y el coral». Puede decirse, también, que procede aquí de manera semejante a como lo había hecho con la figura de Sócrates y que ella había justificado con las palabras de Etienne Gilson referidas a la *Divina comedia* de Dante: «[...] un personaje [...] conserva [...] tanta realidad histórica como exige la función representativa que Dante le asigna». [372] Efectivamente, en las *Conferencias* Arendt reúne cuanto le parece que atestigua la excentricidad de Kant con respecto a la tradición filosófica occidental, hasta el punto de presentarnos, como afirma Simona Forti, un Kant posthegeliano, y de situarnos ante una alternativa excluyente: o estamos con Kant y salvamos la autonomía de lo que aparece, o con Hegel y todo queda reabsorbido en la lógica monista de la necesidad histórica. [373]

El Kant que interesa a Arendt es aquel filósofo casi el único en subrayar que el pensar no es el privilegio de unos pocos, tardíamente despertado de su sueño político por la Revolución americana y más aún por la francesa, cuya *Crítica de la razón pura* puede definirse «con toda justicia como una defensa, una apología, de la sensibilidad humana». [374] Se trata de un Kant que, al igual que Sócrates, entiende que el filósofo es alguien que vive entre los hombres y no entre los filósofos; alguien que, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana, habrá de convertir la pluralidad, de la cual surge el ámbito de los asuntos humanos con toda su grandeza y su miseria, en el objeto de su actividad reflexiva y crítica. Por ello, Arendt puede considerarlo como un pensador no profesional que, en su obra, ha despejado un camino para pensar la política en plural, como espacio de comunicabilidad *entre* sujetos que conversan y discuten desde una heterogeneidad irreducible.

Así pues,Arendt no centra su atención en el Kant que contempla al hombre como un ser moral y como fin en sí

mismo, ya que desde esta perspectiva el pensador alemán sostiene la existencia de un absoluto: el deber del imperativo categórico que está por encima de los hombres. Esta idea la lleva a referirse, en ocasiones, a la «innegable inhumanidad de la filosofía moral kantiana». [375] Tampoco le interesa especialmente la segunda parte de la *Crítica del juicio,* dedicada a la reflexión sobre los asuntos humanos desde el punto de vista de la especie y de su progreso.A diferencia de los filósofos,Arendt entiende que la concepción continuista de la historia no es defendible: el tiempo de la acción es un tiempo inagotable, un tiempo que se diversifica, se fractura, se condensa, sin que sea posible hallar la ley que justifique tales giros y torsiones; es el tiempo de la alteridad. No hay un único relato que establezca el significado de las acciones. No hay, como hemos visto, un único espectador.

Esto significa que, con Arendt, no nos encontramos ante el pensamiento kantiano que considera al hombre como ser inteligible o cognoscente, sino ante el que entiende que la facultad de la razón está vinculada a la *publicidad* e implica comunicabilidad, y que, por ello, concibe la libertad política como una forma inequívoca de hacer un uso público de esta facultad en todas partes.

En este sentido, la actividad de pensar procede de manera socrática, crítica: traza el camino a través de los prejuicios, de las opiniones y creencias infundadas, y se expone a sí misma a la prueba de un examen libre y público. Se trata, pues, de un pensamiento que, además de ser crítico con los prejuicios, advierte también los límites de la razón y, por ello, supone una comunidad plural de hombres, pues «la compañía es indispensable para el pensador». [376] En opinión de Arendt, el pensador de Königsberg va más allá de las tentativas realizadas por la filosofía moderna y contemporánea, dado que cuando ésta ha tratado de dar cuenta de lo político, se ha limitado a «añadir "el otro" a las determinaciones fun-

damentales del “ens”,“unum”, “verum”», de igual manera que ha considerado que la pluralidad de los hombres quedaba suficientemente establecida «si al mismo se añadía también el otro». [377] Además, Kant se situaría lejos de «un error bastante habitual entre los filósofos modernos que subrayan la importancia de la comunicación como una garantía de verdad en especial Karl Jaspers y Martin Buber [...]: creer que la intimidad del diálogo [...] en la que “apelo” a mí mismo o al “otro yo” [...] puede ser extendida y llegar a ser paradigmática para la esfera política». [378]

No es extraño, por tanto, que Arendt sugiera que, pese a que la máxima kantiana de pensar por sí mismo *Selbstdenken* puede liberar de los prejuicios del pasado y señalar el camino al futuro, «el individuo así liberado sigue tropezando con un mundo y con una sociedad cuyo pasado aún tiene un poder en forma de “prejuicios” y donde se le demuestra que la realidad pasada también es realidad». [379] De ahí que señale, con Lessing, que elegimos el *Selbstdenken* porque el pensar descubre otra forma de *moverse libremente* en el mundo, [380] para indicar que no hay comienzo radical y que partimos siempre de algo dado. De este modo, como subraya Françoise Collin, el precepto de «pensar por sí mismo» jamás debe confundirse con optar por la extraterritorialidad, pues siempre ejercemos el juicio sobre el fondo de un contexto concreto y complejo, de una coyuntura determinada: pensar por sí mismo no es pensar a partir de nada, sino tomar posición, responder de y a lo que nos ha sido dado. [381]

Plenamente consciente de que su interés radica en una «filosofía política jamás escrita»,Arendt destaca que, a pesar de que «es cierto que otros filósofos hicieron aquello que Kant no hizo nunca: escribir una filosofía política [...], esto no significa que tuviesen una opinión más elevada de la política, ni que los problemas políticos fuesen el centro de sus

filosofías». [382] Arendt busca un pensar político que, si bien suponga la perspectiva del espectador retirado de la participación en la vida ordinaria, atienda a lo particular y sepa que desaparecerá si no se comunica o no se somete al juicio de los demás. Ella lo rastrea en la primera parte de la *Crítica del juicio,* en el juicio del gusto.

El gusto, «el sentido más íntimo, privado e idiosincrásico y, en cierto modo, el contrario de la vista con su "noble" distancia», [383] es uno de los sentidos menos objetivos y objetivables, y está asociado a lo particular en tanto que tal. Sin embargo, como señala Kant, a pesar de que *de gustibus non disputandum est*, la cualidad pública de la belleza indica que los juicios del gusto están abiertos a la discusión, son comunicables.Arendt escribe: «En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga el mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independientemente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. [...] Para los juicios del gusto el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo». [384]

En Kant, el Juicio es la facultad de la mente humana para tratar lo particular y tiene como condición para su ejercicio la sociabilidad. De ahí que, en su carácter *reflexionante*, el juicio debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado. Se trata de un juzgar sin criterios preestablecidos, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir; por tanto, en este contexto, los juicios no tendrán nunca un carácter conclu-

yente, jamás obligarán al asentimiento por medio de una conclusión lógicamente irrefutable. [385]

Cuando juzgamos, recurrimos a la imaginación con el fin de colocarnos en el lugar de otra persona. Se trata de pensar con mentalidad extensa *(enlarged mind)*. Por utilizar los mismos términos de Arendt, la imaginación «se entrena para ir de visita». [386] Esto no presupone algún tipo de amplia empatía mediante la cual pudiéramos ponernos en la mente de todos los demás, ni un dejarse hechizar pasivamente por las opiniones de los otros, sino el compromiso de *pensar por sí mismo*. Quien piensa con mentalidad extensa, decía el propio Kant, [387] debe apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio y reflexionar sobre su propio juicio desde un punto de vista general [388] (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). En principio, este pensar ampliado no tiene límite, «cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto [...], tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión», [389] de forma que el juzgar no sólo nos dice qué aspecto tiene el mundo, sino también quiénes pertenecen a él. Este modo de pensar nos ofrece cierta imparcialidad, una «parcialidad siempre vigilante», [390] pero no nos dice «cómo actuar», ni siquiera nos indica cómo aplicar el saber logrado por su mediación a la vida política.

En sus reflexiones en torno al juicio,Arendt evita incurrir en lo que, a su entender, ha sido el error de la filosofía política tradicional, esto es, convertir la acción, la praxis, en algo meramente derivado del pensar. Al mismo tiempo, se puede leer en su pensamiento la búsqueda de un lugar de resistencia contra la hegemonía que el *juicio determinante* ejerce en la esfera de los asuntos humanos, del mismo modo que en otras obras suyas ha perseguido sustraerse a la lógica de la procesualidad

Lo que el juicio hace emerger es un *sensus communis,* un sentido, un significado compartible, condición y producto del vivir conjunto, que nos permite identificar una comunidad de los humanos la humanidad, con quienes compartimos un mundo no-subjetivo. Esto es, del mismo modo que actuar concertadamente nos proporciona un «poder ampliado» que nadie puede poseer aisladamente, el juzgar nos da una experiencia del mundo y de los demás que nos hace mentalmente fuertes. Nos hace viajeros; conectados, no aislados, y cosmopolitas, no provincianos. [391]

En el contexto del juzgar nos movemos en la perspectiva del espectador y no en la del agente. Sin embargo, a diferencia de la soledad propia del pensar filosófico, aquí los espectadores están implicados entre sí o, lo que es lo mismo, la humanidad no existe en abstracto, se encuentra en los juicios, para los que cortejamos el asentimiento de otros aunque la aspiración no sea alcanzar la unanimidad.Arendt sabe que una opinión pública unánime tiende a eliminar a los discrepantes, pues la unanimidad de las masas jamás es el resultado de un acuerdo, sino una expresión de fanatismo. Compartir el juicio significa comunicación; apelar al asentimiento de los demás, persuadirlos, significa estar juntos en un mundo común. En el juicio, la imaginación presenta, pues, lo irrepresentable, el ámbito plural de lo humano. Por ello, escribe Arendt: «[...] esa fórmula fácil de los idealistas, "ciudadano cosmopolita", ¿tiene sentido? Ser un ciudadano quiere decir, entre otras cosas, tener responsabilidades, obligaciones y derechos, algo que sólo se entiende si hay un límite territorial. El ciudadano cosmopolita kantiano era de hecho un *Weltbetrachter,* un espectador del mundo. Kant sabía bien que un gobierno mundial sería la peor de las tiranías imaginables». [392]

Esto implica que sólo podemos juzgar en un ámbito potencialmente público y que, a pesar de ser propio de «los es-

pectadores que sólo existen en plural», el juicio no es acción; al juzgar no creamos, no hacemos nada: damos a lo que acontece el estatuto de acontecimiento. La inteligibilidad sería el único resultado del juicio. [393] De ahí que Arendt se detenga en el texto en el que Kant fija su atención en la Revolución francesa, en la que la perspectiva del espectador es portadora del sentido último del acontecimiento aunque no pueda extraerse de ella ninguna máxima para la acción. [394] Kant se refiere al *entusiasmo* que generó la Revolución entre quienes no participaron en los actos revolucionarios pero se sabían formando parte del mismo presente. De modo semejante a como hiciera posteriormente Foucault,Arendt pone el acento en que quien juzga lo hace como miembro de una comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible. [395] Esto es, el juicio del espectador es el sentido político por excelencia. El pensar filosófico tiene que ver con los invisibles, con la re-presentación de objetos ausentes: el juicio, en cambio, se ocupa de objetos particulares que nos resultan cercanos.

El juicio reflexionante aprehende lo particular no como un caso de una ley, sino como un ejemplo de una regla universal que no podemos enunciar; la revolución no es un concepto sino un ejemplo. El juzgar no sigue reglas sino que siempre necesita ejemplos: de nuevo, es la imaginación la facultad que, para Kant, proporciona «estas andaderas del juicio». [396] Arendt recuerda que «ejemplo» viene de *eximere,* distinguir un particular, y escribe: «El ejemplo es un particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o regla general.

Así pues, ¿cómo se puede juzgar, evaluar un acto valeroso? Al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: "Este hombre tiene valor". Si fuéramos griegos, tendríamos en "las profundidades de la mente" el ejemplo de Aquiles [...] O, por tomar otro caso: en

el contexto de la historia francesa se puede hablar de Napoleón Bonaparte como individuo particular; pero en el momento en que hablo del bonapartismo lo convierto en un caso ejemplar. La validez de este ejemplo se limitará a aquellos que tuvieron una experiencia personal de Napoleón, ya sea como contemporáneos o como herederos de esta tradición histórica particular. Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere carácter "ejemplar" (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso)». [397]

En el uso que Arendt hace de lo que Kant denominó «validez ejemplar», ejemplo no quiere decir modelo a seguir, sino indicación de una situación singular que debe ser examinada en su singularidad, en aquello que excede el acontecimiento. [398] Pero en la medida en que los acontecimientos son contingentes e imprevisibles, el trabajo de ejemplarización no cesa jamás. Eichmann sería un ejemplo de la banalidad del mal y Rahel Varnhagen de la asimilación judía moderna, así como ejemplos son también Sócrates, la revolución o el totalitarismo. El término «totalitarismo» o la expresión «banalidad del mal» no deben transformarse en categorías ideológicas, deben mantenerse como nombres propios que indican la violenta excedencia del acontecimiento, de lo que ha irrumpido más allá de cualquier previsión, si nos han de permitir dar cuenta de «nuestro siglo», en particular del lugar específico de la modernidad en que estamos situados. [399]

Si, como hemos dicho, el juicio del espectador crea el espacio sin el cual nada puede aparecer y, por ello, la humanidad no existe en abstracto sino en los juicios, al juzgar y al comunicar elegimos compañías y expresamos preferencias; formamos un círculo de amigos entre los contemporáneos e incluso entre nuestros antecesores. [400] Tal hubiera podido ser una respuesta a las agrias palabras de Gershom Scholem

relativas a que quienes no «estaban allí», los espectadores, no estaban legitimados para juzgar. Baste recordar, con Kant, que quien no es capaz de juicio reflexionante es insano, pues no reconoce la realidad, que sólo puede ser confirmada por la presencia de los otros, o las palabras de Arendt relativas a Eichmann: «Cuando más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar,* particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal». [401]

Arendt ve a Eichmann como un terrorífico ejemplo de la característica incapacidad de pensar de quienes participaron en los regímenes totalitarios y nos advierte que es de este nuevo peligro del que deberíamos protegernos. Así, ante el caso improbable de que alguien se nos acerque y nos diga que prefiere la compañía de Barba Azul, y lo tome por lo tanto como ejemplo, nosotros podemos asegurarnos, simplemente, de que esa persona no se nos aproxime nunca más. Pero en la actualidad es mucho más probable que alguien se nos acerque y nos diga que no le importa la compañía, que cualquiera le parece lo bastante bueno para él: esta indiferencia, a pesar de ser muy común, es la mayor amenaza desde el punto de vista moral y político. [402]

Epílogo. *La inquietud por el mundo*

[…] ¿hasta qué punto seguimos comprometidos
con el mundo incluso cuando se nos
ha expulsado o nos hemos retirado de él?

Hannah Arendt

A Hannah Arendt le importaba demasiado la suerte del mundo como para sumarse a esa tradición filosófica que no ha sabido aceptar la contingencia de lo humano y que, en consecuencia, ha ignorado la libertad política y la acción. [403] Como hemos visto, su obra combina la atención por la fragilidad del actuar humano con una fuerte preocupación por el mundo, convencida como estaba de que, en nuestra época, nada es más problemático que nuestra actitud hacia él. Arendt investigó los «orígenes» del siglo XX a través de la lectura de la época moderna en términos de *crecimiento no natural de lo natural*, de auge de la labor. Su reflexión parte de las transformaciones que acontecieron en el siglo XIX, cuando la aparición de la ciencia moderna y su tecnología, o el crecimiento económico, entre otros factores, contribuyeron a destruir la estabilidad del mundo, desarraigaron a las masas, espolearon el imperialismo e incitaron al hombre moderno a venerar los «procesos» de cambio. Esta misma veneración de los procesos irrefrenables a los que deben supeditarse los seres humanos se encuentra también en la base de los totalitarismos contemporáneos.

Arendt consideraba que el mundo se torna inhumano, inhóspito a las necesidades humanas, cuando se lo empuja con violencia hacia un movimiento en el que ya no existe ninguna forma de permanencia. Sin embargo, ella no creía, a diferencia de Heidegger, que el hombre esté arrojado al mundo:

«[…] de estar arrojados, estamos arrojados a la tierra, igual que los animales. En el mundo el hombre es conducido, no arrojado; pues precisamente allí se establece su continuidad y se revela su pertenencia. ¡Ay de nosotros si somos arrojados al mundo!». [404] Como sus palabras expresan, la extrema desesperanza tiene tal certeza de sí que ninguna experiencia la hace tambalearse, pero Arendt no anhelaba «lo mejor de otro tiempo» sino que apostaba por la confianza en el carácter natal de los humanos, por la capacidad de hacer aparecer lo imprevisto, por el milagro de la acción. De ahí que insistiese en que la Edad Moderna no fue sólo el momento en el que se inició la alienación del mundo, sino también un período en el que las revoluciones políticas fueron posibles.

Para Arendt, esta confianza en nuestra capacidad de acometer acciones impredecibles, de actuar concertadamente y generar poder esto es, en el hecho de que el futuro está abierto no significa necesariamente que nuestro actuar culmine en una mayor dicha o libertad. La apertura del futuro, la exposición a lo nuevo, es inseparable del riesgo de actuar sin conocer el esplendor o los infortunios que la acción traerá consigo. Esta notoria inseguridad acerca de lo iniciado se desprende, como hemos visto, de que nuestro actuar sólo puede desplegarse en un contexto que, además de no poderse eludir, nunca puede dominarse totalmente. En consecuencia, asumir la contingencia de los asuntos humanos implica aceptar, al mismo tiempo, dos aspectos de la condición humana, uno tranquilizador y otro alarmante: si bien los milagros son siempre posibles, el peligro y el fracaso están también presentes de modo permanente y no sólo con carácter excepcional.Así, sin precedentes, inesperada, fue la emergencia tanto de los regímenes totalitarios como de las revoluciones modernas.

Desde esta perspectiva, hay que entender las previsiones del futuro como meras proyecciones de procesos y procedi-

mientos automáticos actuales que sucederían, probablemente, si no tuviese lugar la acción humana ni ocurriese nada inesperado. [405] En Arendt no hallamos rastros de creencia en el Progreso ni alusiones a alguna mano invisible que permita obviar la fragilidad de la acción. Además, desconfía intensamente de la razón dialéctica, de la idea según la cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente y las contradicciones promueven el desarrollo en vez de paralizarlo. A su juicio, esa idea se enraíza en un viejo prejuicio altamente peligroso: el mal debe entenderse como una manifestación temporal de un bien todavía oculto. El peligro de esta concepción radica en que, con ella, se inspira esperanza y se suprime el temor «una traicionera esperanza empleada para barrer un legítimo temor». [406] Acaso por ello escribe: «La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad; por este motivo, la antigua virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, es una de las virtudes políticas por excelencia, como la tentación política por excelencia es *hybris* (como los griegos, de gran experiencia en las potencialidades de la acción, sabían muy bien) [...]». [407]

Estas palabras podrían llevarnos a pensar que las reflexiones arendtianas giran en torno al miedo a lo que pueda acontecer y que, en consecuencia, nos encontramos ante una pensadora profundamente conservadora. Sin embargo, en palabras de su amigo Hans Jonas, el temor, lejos de invitar a la quietud y a la indiferencia, forma parte de la responsabilidad, instiga a la acción, pone ante nuestros ojos la pregunta de cómo encontrar, sobre el filo entre dos abismos, un camino transitable que haga posible habitar el mundo. [408] Ciertamente, la fuerte inquietud por el mundo que podemos leer en Arendt vincula su obra tanto a una suerte de visión trágica de la vida, «profundamente ajena a la perspectiva

moderna, para la cual todos los males se han convertido en *problemas* que han de ser resueltos mediante la ampliación del poder [...]», [409] cuanto a una decidida llamada, en el mundo contemporáneo, a la responsabilidad política. Se trata de una responsabilidad que aspira a remodelar el mundo aun sin poder dominarlo o, dicho en otras palabras, la cuestión de responsabilidad co-responde a la aspiración de encontrar un punto de acuerdo entre la receptividad y la acción, entre acoger y cambiar.

En sus artículos «La responsabilidad personal bajo las dictaduras totalitarias» y «La responsabilidad colectiva»,Arendt distingue claramente entre responsabilidad moral y política, pues frente a la tendencia a considerar que la culpabilidad y la responsabilidad son casi sinónimas, ella piensa que tal asimilación vale sólo para el caso de la responsabilidad moral o jurídica y no para el de la responsabilidad política. [410] La primera estaría vinculada a la acción y al «yo», mientras que, en la segunda, el énfasis se hallaría situado en el mundo, ya que todos los humanos somos miembros de una comunidad o de grupos que no pueden disolverse a través de la acción de uno de sus miembros.Vivimos y sobrevivimos por una suerte de consentimiento tácito que difícilmente se puede considerar voluntario. La responsabilidad política es, pues, colectiva, de modo que tiene que ver con la pregunta sobre «de qué» nos hacemos cargo, «qué» deseamos que perdure, «qué» queremos innovar y conservar, y no con cuestión de «quién» es el agente de una acción.

No existe responsabilidad moral (o legal) por lo que no hemos hecho. La culpa, a diferencia de la responsabilidad política, siempre identifica, es estrictamente individual: para tener culpa es preciso haber hecho algo, por acción o por omisión. Arendt sabe muy bien basta recordar la célebre culpabilidad colectiva de los alemanes que donde todos son cul-

pables nadie lo es. Cuando atribuimos una acción a alguien, lo hacemos culpable y, con el mismo gesto, lo reconocemos como agente. Entonces, ya no podemos hablar de obediencia y dejamos de considerarle una pieza más de un inmenso mecanismo. De forma aparentemente paradójica, la culpa sería entonces una manera de singularizarse.

En sus reflexiones sobre la desobediencia civil,Arendt retomaba estas consideraciones al distinguir entre los objetores de conciencia y los desobedientes civiles. A principios de la década de 1970, en Estados Unidos no se vivía una situación límite como en los tiempos de oscuridad del totalitarismo, por eso Arendt consideraba que el rechazo a participar ya no era suficiente, y escribía: «Cuando Sócrates afirmó que "es mejor sufrir el mal que hacer el mal" quería decir claramente que era mejor *para él* [...] Políticamente, por el contrario, lo que cuenta es que se haya hecho un mal». [411] Para Arendt, mientras que el objetor de conciencia es apolítico, el desobediente civil, aunque normalmente disiente de una mayoría, actúa en nombre y en favor de un grupo, y desafía a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee beneficiarse de una excepción para sí mismo. La desobediencia está relacionada con el arte de asociarse para promover una opinión en el mundo y disminuir el poder moral de la mayoría, o con la voluntad de canalizar los esfuerzos de las mentes divergentes; esto es, está vinculada a la facultad de juzgar, de sufrir y resistir, de elegir compañías, de reconocer el mundo como propio.

La libertad siempre implica libertad para disentir. Poder decir sí o no, exactamente como Catón el viejo la causa vencida agradaba a Catón, es una de las libertades básicas de la persona, sea cual sea la forma de estado. Dicho en otros términos, antes de Stalin o Hitler ningún dirigente había discutido la libertad de decir sí: Hitler excluyó a los judíos y gita-

nos del derecho al asentimiento y Stalin eliminó a sus más entusiastas seguidores, «quizá porque pensaba que cualquiera que dijera sí, también podía decir no». [412]

Frente al des-inter-és y la indiferencia característicos de «nuestro siglo», el ejercicio de la responsabilidad política nos obliga a ser cuidadosos, pues tiene que lidiar con la fragilidad del actuar humano, con su impredecibilidad y su carácter ilimitado, con lo que supone aceptar el envite de «andar por la cuerda floja»: ha de ocuparse de conservar y de crear nuevas situaciones, gestos y relaciones, aun frente a la resistencia de lo dado, que no siempre cambia de acuerdo con la voluntad de los agentes ni en la dirección que pretenden sus acciones.

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la responsabilidad política o *amor mundi* late tras el pensamiento de Arendt, tras su esfuerzo por repensar la dignidad de la política, el espacio del *inter-esse homines.* Puede leerse este argumento, por ejemplo, en aquellos escritos en los que Arendt analiza, críticamente, cómo la gente adulta transparenta su indiferencia hacia el mundo cuando traslada la responsabilidad de los males de nuestro presente a los «recién llegados». [413] Parece como si, al no poder hacer frente a los problemas del mundo en el que vivimos, se desplazara toda la responsabilidad a la siguiente generación; como si todas las soluciones a los problemas contemporáneos debieran pasar por educar mejor a los «nuevos» para que sean ellos o ellas quienes actúen bien, para que sean ellos o ellas los responsables de todo. Éste es precisamente el sentido de sus palabras en su polémico escrito sobre los esfuerzos encaminados a poner fin a la segregación de los negros en Estados Unidos: «[…] lo más desconcertante de todo el asunto es la decisión del gobierno federal de empezar precisamente por la integración en las escuelas públicas. Seguramente no se necesitaba demasiada imaginación para darse cuenta de que se les esta-

ba endosando a los niños negros y blancos la solución de un problema que los adultos se han confesado incapaces de solucionar a lo largo de generaciones». [414] Para Arendt, honrar la libertad es honrar los inicios, ser responsable de los comienzos es el gesto político por excelencia. «Es parte de la condición humana que cada generación crezca en un mundo viejo, de modo que prepararla para un nuevo mundo sólo puede significar que se quiere quitar de las manos de los recién llegados su propia oportunidad ante lo nuevo». [415]

En este sentido, quizá no sea demasiado abusivo identificar la responsabilidad política con el coraje para responder a los estragos de la fortuna, al impacto de la realidad, con palabras que los igualen. Consciente del vacío que se abre entre el poder de las palabras y los sobresaltos del mundo contemporáneo,Arendt apuesta por alejarse de la simplificación y busca un lugar lo suficientemente retirado para llegar a una generalidad comunicable, pero lo bastante próximo como para no perderse en especulaciones metafísicas. No basta, por ejemplo, recordar Auschwitz con un fácil *nunca más:* hay que encontrar vías para juzgar el propio presente, para evitar caer en la tentación de convertir lo ocurrido en una suerte de modelo de lo políticamente inaceptable para nuestro tiempo que nos permita bendecir cualquier situación como un mal menor como sabemos, quienes eligen el mal menor olvidan rápidamente que han elegido un mal. Es como si Arendt afirmara que lo que conviene a este «siglo terrible» es una tarea modesta de ir a lo que ella denomina «los hechos brutos», de resistirse a las concepciones que nos permiten escapar a la realidad del presente.

Arendt defiende que la superioridad del pensamiento reflexivo sobre las ciencias sociales e históricas radica en que deja abierta la cuestión del sentido sin congelarla en categorías tipológicas. Pero su forma de entender la pregunta por el sentido se distancia de la hermenéutica filosófica contem-

poránea, que parece no atreverse a ajustar cuentas con casi nadie y casi nada. De ahí que se la catalogara de arrogante, [416] pues este ejercicio de modestia tiene la ambición de custodiar la pluralidad, de «detener el avance del desierto». [417]

Arendt consideraba que no venimos del desierto, aunque vivamos en él. El avance de la desertización la progresiva pérdida de mundo no tiene que ver con la creencia, propia de la psicología moderna, de que el desierto se halla en nuestro interior y es preciso, por tanto, adaptarse a vivir en él. Frente a quienes creen que el deshabitado y silencioso desierto se asemeja a la paz de los cementerios y que basta, por tanto, acostumbrarse a él, el Mundo Moderno ha mostrado cuán frecuentes pueden llegar a ser las tempestades de arena. La tormenta de arena de los totalitarismos ha amenazado precisamente las dos capacidades que permiten cambiar el desierto: la pasión y la acción.

En este contexto, podría parecer que los oasis son aquellos ámbitos de la vida que existen con total o parcial independencia de las condiciones políticas, lugares donde respirar, donde existir en singular «en el aislamiento del artista, en la soledad del filósofo […] o cuando el mundo asciende en llamas como en el amor». [418] En estos tiempos de desertización, en los que el mundo ha dejado de ser habitable, buscamos refugio en esos oasis, en la triste opacidad de una vida centrada sólo en sí misma. [419] Sin embargo, como apunta Arendt, corremos el peligro de que nuestros zapatos estén llenos de la arena del desierto. De ahí que, con otra metáfora vinculada a las catástrofes naturales, esta pensadora laica, aunque no racionalista, exhorte a que «los seres humanos hablen entre sí aunque el Diluvio se abata sobre ellos». [420]

Bibliografía

1. Escritos de Hannah Arendt

1.1. *Correspondencia*

«Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos.* Trad. castellana de Miguel Candel. La edición original de esta carta se encuentra en Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, Nueva York, Schocken Books, 1976.

Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, Barcelona, Lumen, 1999.Trad. castellana de Ana Mª Becciú de *Between Friends.The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, edición de Carol Brightman, Nueva York, Harcourt Brace, 1995.

Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Briefwechsel: Briefe 1936 bis 1968, edición e introducción de Lotte Köhler, Munich/Zürich, Piper, 1996.

Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969, edición de Lotte Kohler y Hans Saner, Munich-Zürich, Piper, 1993.

Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975, Herder, Barcelona, 2000. Trad. castellana de Adán Kovacsics de *Hannah ArendtMartin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, edición de Ursula Ludz, Frankfurt,Vittorio Klostermann, 1999.

1.2. *Libros*

Auschwitz et Jerusalem, París, Deux Temps Tierce, 1991.

Trad. francesa de Sylvie Courtine-Denamy.

Archivio Arendt, Simona Forti (ed.), Milán, Feltrinelli, 2003.

La condición humana, Barcelona, Seix Barral, 1974; reeditado en Barcelona, Paidós, 1993.Trad. castellana de Ramón Gil Novales de *The Human Condition,* London, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Edición alemana corregida, ampliada y traducida por Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer-Munich, Piper, 1960, 1967, 1981.

Conferencias sobre la filosofía política de Kant, edición de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003.Trad. castellana de Carmen Corral de *Lectures on Kant's Political Philoshophy*, Chicago,The University of Chicago Press, 1982.

Converses amb Hannah Arendt, Palma de Mallorca, Lleonard Muntaner editor, 2006.Trad. catalana de Ramon Farrés de *Gespräche mit Hannah Arendt*, edición de Adelbert Reif, Munich, Piper, 1976.

La crisi de la cultura, (Hannah Arendt / Alan Finkielkraut), Barcelona, Pórtic, 1989.Trad. catalana de Jaume Colomer y Àlvar Valls de *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972.

Crisis de la República, Madrid,Taurus-Santillana, 1998. Trad. castellana de Guillermo Solana Alonso de *Crises of the Republic,* Nueva York, Hartcourt, Brace and Jovanovich, 1972.

De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1998.Trad. castellana de Fina Birulés.

Diario filosófico, Barcelona, Herder, 2006 Trad. castellana de Raúl Gabás de *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordman, Munich, Piper, 2002.

Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Barcelona, Lumen, 1999.Trad. castellana de Carlos Ribalta, *Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of*

Evil, Nueva York,The Viking Press, 1963.

Ensayos de comprensión 1930-1954, Madrid, Caparrós, 2005. Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro,Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate de *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, edición de Jerome Kohn, publicado por primera vez en inglés en Nueva York, Harcourt Brace and Co., 1994.

Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona, Península, 1996.Trad. castellana de Ana Poljak de *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought,* Nueva York,The Viking Press, 1968.

Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo, Bilbao, Besatari, 1997.

Hombres en tiempos de oscuridad, Barcelona, Gedisa, 2001. Trad. castellana de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro de *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968. Existe también trad. parcial de Luis Izquierdo y José Cano Tembleque, *Walter Benjamin, Bertold Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona, Anagrama, 1970.

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Moden Age, edición de Ron H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978.Trad. castellana de Rosa S. Carbó de *La tradición oculta* (2 vols.), Barcelona, Paidós, 2004 y de Miguel Candel, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005.

Los orígenes del totalitalismo, Madrid,Taurus, 1974, 1998. Reeditado en 3 volúmenes: vol. I: *Antisemitismo,* vol. II: *Imperialismo*, vol. III: *Totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.Trad. castellana de Guillermo Solana Alonso de *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Hartcourt, Brace and Co., 1951. La edición de 2004 de *The Origins of Totalitaria-*

nism (Nueva York, Schocken Books) es la más completa que existe actualmente.

The Promise of Politics, edición de Jerome Kohn, Nueva York, Shocken Books, 2005.

¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós, 1997.Trad. parcial castellana de Rosa S. Carbó de *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, edición de Ursula Ludz, Munich, Piper, 1993.

Rahel Varnhagen.Vida de una mujer judía, Barcelona, Lumen, 2000.Trad castellana de Daniel Najmías de *Rahel Varnhagen.The Life of a Jewish Woman*, Nueva York, Harcourt Brace and Company, 1957.

Responsibility and Judgment, edición de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken Books, 2003.

Una revisión de la historia judía y otros ensayos, Barcelona, Paidós, 2005.Trad. parcial castellana de Miguel Candel de *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Moden Age,* edición de Ron H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978.

Sobre la revolución, en ediciones de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1967; reedición: Madrid, Alianza, 2004.Trad. castellana de Pedro Bravo de *On Revolution*, Nueva York,Viking Press, 1963.

La tradición oculta, Barcelona, Paidós, 2004.Trad. castellana de Rosa S. Carbó de *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976

Tiempos presentes, Barcelona, Gedisa, 2002.Trad. castellana de Rosa S. Carbó de *Zur Zeit. Politische Essays*, edición de Marie Luise Knott, Berlín, Rotbuch Verlag, 1986 y reedición en Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch, 1999.

La vida del espíritu, Barcelona, Paidós, 2002.Trad. castellana de Fina Birulés y Carmen Corral de *The Life of the Mind*, edición de Mary McCarthy, Nueva York, Hartcourt, Brace, Jovanovich, 1978. Existe también trad. de Ricardo Montoro y

Fernando Vallespín en Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

1.3. *Artículos citados*

«Action and the Pursuit of Happiness» en Hannah Arendt, Alois Dempf y Friedrich Engel-Jonosi (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, Munich, Beck, 1962.

«Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en Hannah Arendt, *De la historia a la acción,*Trad. castellana de Fina Birulés de «On Arendt», en M.A. Hill (ed.), *Hannah Arendt:The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin Press, 1979

«La autoridad en el siglo veinte», *Archipiélago*, 30, 1997. Trad. castellana de Carmen Corral de «Authority in the Twentieh Century», *The Review of Politics*, XVIII, 4, 1956.

«La brecha entre el pasado y el futuro», en Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.*Trad. castellana de Ana Poljak de *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought,* Nueva York,The Viking Press, 1968. Existe también traducción de Fina Birulés en Hannah Arendt, *De la historia a la acción.*

«Comprensión y política», en Hannah Arendt, *De la historia a la acción.* Trad. castellana de Fina Birulés de «Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)», *Partisan Review,* XX, 4, 1953. Existen también traducciones (de la edición crítica preparada por Jerome Kohn) de Cristina Sánchez, «Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)», *Daimon. Revista de Filosofía*, 26, 2002, y de Agustín Serrano de Haro en *Ensayos de comprensión.*

«El concepto de historia: antiguo y moderno», en Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la re-*

flexión política. Trad. castellana de Ana Poljak de «The modern Concept of History», *The Review of Politics*, XX, 4.

«La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro,*Trad. castellana de Ana Poljak de «The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning», *Daedalus*, LXXXII, 2, 1960. Existe trad. catalana de Jaume Colomer y Àlvar Valls, «La crisi de la cultura. El seu abast social i polític», en *La crisi de la cultura.*

«La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro.*Trad. castellana de Ana Poljak de «The Crisis in Education», *Partisan Review*, XXVI, 4, 1958. Trad. catalana de Jaume Colomer y Àlvar Valls de «La crisi de l'educació», en *La crisi de la cultura.*

«Culpa organizada y responsabilidad universal», en *Ensayos de comprensión 1930-1954.*Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro de «Organized Guilt and Universal Responsibility», en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994. Publicado originalmente con el título «German Guilt», *Jewish Frontier*, 12, 1945.

«Del desierto y los oasis», se trata de la conclusión de un ciclo de conferencias titulado «History of Political Theory» que tuvo lugar en la Universidad de California-Berkeley en 1955. Actualmente en *The Promise of Politics.*Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro en *Revista de Occidente*, 305, octubre 2006.

«Desobediencia civil», en *Crisis de la República.*Trad. castellana de Guillermo Solana Alonso y de Rosa S. Carbó de «Civil Disobedience», *The New Yorker*, 12 de septiembre, 1970.

«Los ex-comunistas», en *Ensayos de comprensión.*Trad. castellana de Alfredo Serrano de Haro de «The Ex-communists», *Commonweal,* LVIII, 24, 1953.

«Filosofía y política», en *Filosofía y política / Heidegger y*

el existencialismo, Bilbao, Besatari, 1997.Traducción de «Philosophy and Politics», tercera parte de una larga conferencia impartida en 1954 (3 y 4 de marzo) en la universidad de Notre Dame, Indiana: «Philosophy and Politics:The Problem of Action and Thought after French Revolution». Esta tercera parte fue publicada póstumamente en *Social Research*, LVII, 1990.

«From Hegel to Marx», en *The Promise of Politics*, Nueva York, Schocken Books, 2005.

«Historia e inmortalidad», en *De la historia a la acción.*Trad. castellana de Fina Birulés de «History and Immortality», en *Partisan Review*, XXIV, 1, 1957.

«Los huevos rompen a hablar», en *Ensayos de comprensión.*Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate de «The Eggs Speak Up» (el manuscrito lleva la marca «*circa* 1950»).

«Isak Dinesen 1855-1962», en *Hombres en tiempos de oscuridad.*Trad. castellana de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro de «Isak Dinesen 1855-1962», en *The New Yorker*, 9 de noviembre, 1968, p. 223-236; reimpreso en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968.

«Dedicatoria a Karl Jaspers», en *La tradición oculta.*Trad. castellana de Rosa S. Carbó de «Zueignung an Karl Jaspers», en *Sechs Essays,* Heidelberg, L. Schneider, 1948; posteriormente en *Die verborgene Tradition.*
Acht Essays.

«Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», *Social Research*, 69, 2, 2002, y «Marx and Western Political Thought», *Social Research*, 69, 2, 2002, conferencias pronunciadas en Princeton y en Notre Dame, Indiana, en 1953 y 1954. La edición más completa se encuentra en *The Promise of Politics*, edición de Jerome Kohn, Nueva York, Shocken Books, 2005.

«Labor, trabajo, acción», conferencia pronunciada en 1957. Mecanuscrito en «The Papers of Hannah Arendt de la Library of Congress», trad. castellana de Fina Birulés en *De la historia a la acción.*

«Little Rock», en *Tiempos presentes.*Trad. cast de Rosa S. Carbó, «Reflections on Little Rock», *Dissent,*VI, 1, incluido en Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment.*

«La mentira en política: Reflexiones sobre los documentos del Pentágono», en *Crisis de la República.*Trad. castellana de Guillermo Solana, «Lying and Politics: Reflections on the Pentagon Papers», *The New York Review of Books*, XVII, 8, 1971.

«Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario», en Arendt, Hannah, *Crisis de la república,*Trad. castellana de Guillermo Solana de la entrevista con Adelbert Reif (1970). Hay traducción catalana de Ramón Farrés en *Converses amb Hannah Arendt.*

«La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», en *Ensayos de comprensión.*Trad. castellana de Gaizka Larrañaga Argárate, y Agustín Serrano de Haro, «Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought» (conferencia inédita leída ante la Asociación Americana de Ciencias Políticas en 1954), publicada por primera vez en *Essays in Understanding.*

«El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción.*Trad. castellana de Fina Birulés, «Thinking and moral considerations. A lecture», *Social Research*, XXXVIII, 3, 1971.

«¿Qué queda? Queda la lengua materna», *Revista de Occidente*, 220, 1999, También en *Ensayos de comprensión.*Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, «Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache», entrevista realizada por Günter Gaus a Hannah Arendt el 28 de octubre de 1964 en la televisión pública, ZDF, de la República Federal alemana. Existen

traducciones catalanas de Jordi Estruch: *Saber*, XIII, 3, 1987; de Gustau Muñoz, *L'Espill*, 3, 1999, y de Ramón Farrés, *Converses amb Hannah Arendt.*

«¿Qué es la autoridad», en *Entre el pasado y el futuro.*Trad. castellana de Ana Poljak, «Was ist Autorität?», *Der Monat*,VIII, 89, 1955.

«¿Qué es la filosofía de la existencia?» en *Ensayos de comprensión.*Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, «What is Existenz Philosophy?», en *Partisan Review*, XIII, 1, 1946.

«Reflexiones sobre la revolución húngara», *Debats*. 60, 1997.Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, «Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Hungarian Revolution», en *The Journal of Politics*, XX, 1, 1958, pp. 5-43; reedición en *Cross Currents*,VIII, 2, 1958.Trad. alemana de Hannah Arendt: «Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus», Munich, Piper, 1958.

«Una réplica a Eric Voegelin», en *Ensayos de comprensión* y previamente en *Claves de la razón práctica*, 124, 2002.Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro, «Rejoinder to Eric's Voegelin Review of The Origins of Totalitarianism», *The Review of Politics*, XV, 1, 1953.

«Sobre la violencia», en *Crisis de la república.*Trad. castellana de Guillermo Solana Alonso, «On Violence», Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1970, reimpreso en *Crises of the Republic.*Traducción alemana, revisada por Hannah Arendt: «Macht und Gewalt», a cargo de Gisela Uellenberg, Munich, Piper, 1970; edición ampliada en 1971, 1975, 1981 (la última edición contiene la entrevista realizada por A. Reif a Hannah Arendt).

«Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad.*Trad. castellana de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro,

«Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten. Gedanken zu Lessing», Munich, Piper Verlag, 1960.

«Some Questions of Moral Philosophy» y «Basic Moral Propositions», cursos impartidos 1965 y 1966 en la Universidad de Chicago, publicados en *Responsibility and Judgment.*

«Técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», en *Ensayos de comprensión 1930-1954.*Trad. castellana de Agustín Serano de Haro, «Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps», *Jewish Social Studies*, XII, 1, 1950.

«Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro.* Trad. castellana de Ana Poljak, «Truth and Politics», *The New Yorker*, 25 de febrero de 1967. Trad. catalana de Jaume Colomer y Àlvar Valls, en *La crisi de la cultura.*

«Walter Benjamin 1892-1940», en *Hombres en tiempos de oscuridad.* Trad. castellana de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, «Walter Benjamin», *Merkur*, XXII, 1968.

2. Bibliografía secundaria

AA.VV., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*, Barcelona, Áltera, 1998.

—, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*,Valencia, Pre-Textos, 1998.

Amiel, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt*, París, PUF, 2001.

Aschheim, Steven E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2001.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*,Thousand Oaks (CA), Sage, 1996.

Bernauer, James W. (ed.), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.

Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

—, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996.

—, *Philosophical Profiles*, Cambridge, Polity Press, 1986.

Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Boella, Laura, «¿Qué significa pensar políticamente?», en Birulés, Fina (comp.) *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

—, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milán, Feltrinelli, 1995.

Canovan, Margaret, «Arrêter l'escalator.Arendt et l'action comme interruption», en Tassin, Etienne (dir.), *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, París, L'Harmattan, 2001.
—,«Hannah Arendt como pensadora conservadora», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
—, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
—, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1, 1990.

Cedronio, Marina, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt,* Bolonia, Il Mulino, 1994.

Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006.
—, «Point de vue grec et point de vue juif: Hannah Arendt», en Kandel, Liliane (ed.), *Féminismes et Nazism*e, París, Odile Jacob, 2004.
—, «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
—, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, París, Odile Jacob, 1999.

Corral, Carmen, «La natalidad: la persistente derrota de la muerte», en Cruz, Manuel y Birulés, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Cruz, Manuel, *Hacerse cargo*, Barcelona, Paidós, 1999.
— y Birulés, Fina(comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
—, *Narratividad: nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986.

Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad*», Madrid, Tecnos, 1997.
—, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Disch, Lisa J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1994.

Enegrén, André, «Revolución y fundación», en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

Esposito, Roberto, *El origen de la política,* Barcelona, Paidós, 1999.

Finkielkraut, Alain, *La ingratitud*, Barcelona, Anagrama, 1999.

Forti, Simona (ed.), *La filosofia di fronte all'estremo.Totalitarismo e riflessione filosofica*,Turín, Einaudi, 2004.

—, «Vite senza mondo», en Arendt, Hannah, *Archivio Arendt*, Simona Forti (ed.), Milán, Feltrinelli, 2003.

—, *Il totalitarismo*, Bari, Laterza, 2001.

—, *Vida del espíritu y tiempo de la polis,* Madrid, Cátedra, 2001.

— (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999.

—, «Arendt e Lyotard a confonto», en Parise, Eugenia, *La política tra natalità e mortalità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993.

Gomá Lanzón, Javier, *Imitación y experiencia*, Madrid, Pre-Textos, 2003.

Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

Guaraldo, Olivia, *Politica e racconto.Trame arendtiane della modernità,* Roma, Meltemi, 2003.

Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid,Taurus, 1975.

Hartog, François, *Des régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.

Heller,Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

Hill, M.A. (ed.), *Hannah Arendt:The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979.

Hobsbawm, E. J., reseña del libro de Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, en *History and Theory,* IV, 2, 1965.

Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993.

Illuminati,Augusto, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Manifestolibri, 1994.

Isaac, Jeffrey C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, Nueva Haven y Londres, Yale University Press, 1992.

Jonas, Hans, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos,* Madrid, Los libros de la Catarata, 2001.

—, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

—, «Hannah Arendt 1906-1975», *Social Research*, 43, 1976.

Lefort, Claude y Abensour, Miguel, «Contro un frainten-dimento del totalitarismo», en Forti, Simona (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999.

Leibovici, Martine, *Hannah Arendt, une Juive. Experience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

—, *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, París, Desclée de Brouwer, 2000.

McCarthy, Mary, «Para decir adiós a Hannah», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

—, *Escrito en la pared y otros ensayos literarios*, Barcelona, Lumen, 1970.

Negri,Toni, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993

Nisbet, R., «Hannah Arendt and the American Revolution», *Social Research*, XLIV, 1, 1977.

Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres,The Macmillan Press, 1981.

Parise, Eugenia, *La política tra natalità e mortalità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993.

Passerin d'Entreves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Nueva York, Routledge, 1994.

Pitkin, Hannah F., *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago,The University of Chicago Press, 1998.

Ricoeur , Paul, «De la filosofía a lo político.Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt», *Debats*, 37, 1991.

Shklar, Judith, *Political Thought and Political Thinkers,*The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Taminiaux, Jacques, «¿"Performatividad" y "grecomanía"?», en AA.VV., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

—, «Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt», en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

—, *La fille de Thrace et le penseur professionnel,* París, Payot, 1992.

Tassin, Etienne (dir.), *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, París, L'Harmattan, 2001.

—, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, 1999.

Traverso, Enzo, *El totalitarisme. Història d'un debat,*Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2002.

Tsao, Roy T., «Arendt Against Athens: Rereading *The Human Condition*», *Political Science*, 30, 1, febrero de 2001.

Vatter, Miguel E., «La fondazione della libertà», en Forti, Simona (comp.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999.

Villa, Dana R. (ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

—, «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», en Aschheim, Steven E. (ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2001.

—, «Introduction», *Revue Internationale de Philosophie,* 208, 1999.

—, *Politics, Philosophy,Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

—, *Arendt and Heidegger.The Fate of the Political*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1995.

Vollrath, Ernest, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, 44, 1, 1977.

Wellmer,Albrecht, «Hannah Arendt y la revolución», en Villa, Dana R. (ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

—, *Why Arendt Matters?,* Nueva Haven-Londres, Yale University Press, 2006.

—, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, 44, 1, 1977.

[1] *Memorabilia* IV, III, 14, Madrid, Alianza, 1967, p. 159 (trad. de José Agustín García Calvo).

[2] Así denomina al siglo XX Eric Hobsbawm (*Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995) para indicar que se inició en 1914 y acabó con el fin de la era soviética.

[3] Valéry, Paul, «Regards sur le monde actuel», en *idem*, *OEuvres completes II*, París, Pléiade, p. 942 (trad. FB).

[4] «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Fina Birulés (comp.), Barcelona, Paidós, 1998, pp. 139 y ss. Se trata de la transcripción de parte del debate que tuvo lugar en un congreso que se celebró en noviembre de 1972 sobre «La obra de Hannah Arendt».Véase también *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1998.

[5] «Sobre la violencia», en Arendt, Hannah, *Crisis de la República,* Madrid, Taurus, 1998, pp. 145-146.

[6] Arendt, Hannah, «¿Qué es la autoridad?», en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 105.

[7] Carroll, Lewis, *A través del espejo y lo que Alicia encontró al lado*, Madrid, Alianza, 1973.

[8] *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 194.

[9] *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 104.

[10] *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993, p. 18.

[11] «Arendt es el primer gran pensador político en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política» (Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres,The

Macmillan Press, 1981, p. X; véanse también pp. 68 y ss.) (trad. FB).

[12] «Reflexiones sobre la revolución húngara», *Debats*, 60, 1997, pp. 118-140.

[13] «Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna», entrevista de Günter Gaus, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 26-27.

[14] *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 20.

[15] Arendt cita estas palabras con las que Benjamin caracterizó al crítico como alquimista *(Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 165).

[16] En las primeras páginas de *La vida del espíritu*, a pesar de subrayar el hecho de nuestra conciencia histórica tan enormemente ampliada, emplea esas observaciones introductorias de Descartes en *Les Passions de l'âme* para indicar que cabe una nueva mirada hacia lo ya pensado que esté libre del peso y de la guía de la tradición.

[17] «Introduction» al número 208 de la *Revue Internationale de Philosophie*, 1999, dedicado a Hannah Arendt.

[18] Yourcernar, Marguerite, *Cartas a sus amigos*, Madrid,Alfaguara, 2000, p. 389.

[19] Tal es el nombre que reciben sus trabajos recogidos en *Entre el pasado y el futuro*. En una ocasión, Arendt afirmó que no había «nacido» escritora, que ella no era una de «los que desde el principio de su vida, desde su temprana juventud, saben que esto es lo que quieren hacer, ser un escritor o devenir un artista». Ella se había convertido en escritora «por accidente», debido a los «extraordinarios acontecimientos de este siglo».Arendt pronunció estas palabras en ocasión de su presentación en el National Institute of Arts and Letters el 20 de mayo de 1964, tal como las recoge Jerome Kohn en su introducción a *Essays in Understanding (1930-1954)*, Nueva York, Harcourt Brace & Co, 1994, p. XII

(la introducción de Kohn no figura en la edición castellana de *Ensayos de comprensión*).

[20] Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 123.

[21] La primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* se publicó en 1951; en 1958 apareció una segunda edición ampliada, y en 1966, una tercera con un nuevo prólogo a las tres partes del libro. Siempre que no se indique lo contrario, las páginas citadas corresponden a la edición española, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987. Esta cita se encuentra en el prólogo a la primera edición norteamericana, p. 12.

[22] Sobre el uso del concepto de totalitarismo, véase Traverso, Enzo, *El totalitarisme. Història d'un debat*,Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2002; Forti, Simona, *Il totalitarismo*, Bari, Laterza, 2001, y Forti, Simona (ed.), *La filosofia di fronte all'estremo.Totalitarismo e riflessione filosofica*,Turín, Einaudi, 2004.

[23] *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, prólogo a la primera edición norteamericana, p. 14.

[24] «¿Qué queda? Queda la lengua materna», *op. cit.,* p. 19.

[25] «Comprensión y política», en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, *op. cit.,* p. 30 (versiones anteriores de este artículo pueden encontrarse en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*).

[26] Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001.

[27] En el momento en que Arendt escribió esta obra, las fuentes sobre el régimen estalinista eran pocas, por este motivo ella llegó a pensar en un futuro trabajo titulado «Elementos marxistas del totalitarismo», que jamás llegó a escri-

bir. Algunos de los materiales que debía incluir fueron utilizados en *La condición humana* y en sus textos sobre Marx escritos en 1953, «Karl Marx and the Tradition of Political Thought» y «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», publicados por primera vez en *MicroMega*, 5, 1995.

[28] «Una réplica a Eric Voegelin», en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, pp. 483-492.

[29] Isaiah Berlin repetía esta misma idea en las conversaciones que mantuvo con Ramin Jahanbegloo a finales de los años ochenta: «[...] creo que no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales ni imaginativos» (*Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Barcelona, Anaya/Mario Muchnik, 1993, p. 112).

[30] *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*, Lotte Köhler y Hans Saner (eds.), Munich-Zürich, Piper, 1985 (carta 76, 19 de noviembre de 1949).

[31] *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*,Thousand Oaks (CA), Sage, 1996, p. 63.

[32] «Una réplica a Eric Voegelin», *op. cit.*, p. 484.

[33] Arendt, Hannah, «Técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», en *idem*, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 299.

[34] «Imperialism» (probablemente, 1946), en *Outlines and Research Memoranda* (Box 69), citado por Margaret Canovan, *Hannah Arendt.A Reinterpretation of Her Political Thought, op. cit.*, p. 29. Con este término *mob*,Arendt no se refiere al «pueblo» de la tradición política francesa, ni a la «clase proletaria» de la tradición marxista, sino más bien a la masa atomizada, amorfa y unida como fruto del proceso de la modernidad. El populacho es la masa desarraigada «compuesta

de los desechos de todas las clases» que se convertirá en uno de los pilares de los regímenes totalitarios. Sobre este concepto, véanse Cedronio, Marina, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt,* Bolonia, Il Mulino, 1994, pp. 119 y ss., y Pitkin, Hannah F., *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago,The University of Chicago Press, 1998.

[35] «The Nature of Totalitarism», conferencia de 1954 citada por YoungBruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 276.

[36] *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1994, pp. 147-148.

[37] *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, § 58.

[38] Véase *infra* el capítulo 2 «La dignidad de la política».

[39] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 371.

[40] *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, prólogo a la primera edición, p. 12.

[41] Sobre el tratamiento arendtiano del antisemitismo, véanse Traverso, Enzo, *El totalitarisme. Història d'un debat*, *op. cit.,* y especialmente Leibovici, Martine, *Hannah Arendt, une Juive. Experience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer, 1998, y Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*

[42] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 403.

[43] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 223.

[44] Arendt analiza en la segunda parte de la obra las figuras del burócrata y del agente secreto.

[45] A pesar de sus críticas al nacionalismo,Arendt reconoce legitimidad en el sentimiento nacional: basta acudir a su tratamiento de «las minorias apátridas», pueblos sin historia surgidos de los diversos tratados de paz, y de la disolución

de los imperios otomano y austrohúngaro (véase *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.,* pp. 392 y ss.).

[46] *Ibid*., p. 680.

[47] *Ibid*., p. 684.

[48] Sobre la ambivalente y necesaria alteridad de la justicia con respecto al derecho, véase *infra* el capítulo 3 «¿Un crecimiento no natural de lo natural?», y también Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad*», Madrid,Tecnos, 1997.

[49] Cicerón, *República*, libro I, 25-39.

[50] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit*., p. 687. Su artículo «Imperialismo totalitario. Reflexiones sobre la revolución húngara» es publicado originalmente en *Journal of Politics*, XX/I, en 1958. Este mismo año es incluido, con el título «Reflexiones sobre la revolución húngara» (*op. cit.*), como capítulo 14 y epílogo de la segunda edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo.* Arendt, comentando los problemas de sucesión tras la muerte de Stalin, escribe: «[…] desde el punto de vista totalitario la regulación vinculante de la sucesión introduciría un elemento de estabilidad extraño e incluso contrario a las necesidades del "movimiento" y a su extremada flexibilidad. De existir tal ley de sucesión, habría sido la única ley estable e inalterable en toda la estructura, y con ello posiblemente un primer paso en la dirección hacia algún tipo de legalidad».

[51] Hannah, Arendt, «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», *op. cit.*

[52] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit*., p. 693.

[53] «Los campos de concentración son los laboratorios donde se ensayan los cambios en la naturaleza humana» (*ibid*., p. 680).

[54] «El argumento más persuasivo al respecto, un argumento del que tanto Hitler como Stalin se sentían muy orgu-

llosos, es:“Usted no puede decir A, sin decir B y C y etcétera”, hasta llegar al final del alfabeto homicida… (En palabras de Trotski:“Podemos tener razón con y por el partido, porque la Historia no ha proporcionado otro camino para tener razón”)» (*ibid.*, p. 698).

[55] Arendt subraya que en los gobiernos totalitarios el poder es una sombra descentralizada y lo contrario de una estructura estable fundada sobre la responsabilidad. Recurre a la imagen de las sucesivas capas de la cebolla para dar cuenta de la estructura propia de los totalitarismos, en la que hay una ausencia de jerarquía eficaz. Como característica del Estado totalitario destaca la coexistencia (o conflicto) de una autoridad dual, el partido y el Estado.Así, por ejemplo, todos los niveles de la maquinaria administrativa del III Reich se hallaban sujetos a una curiosa duplicación de organismos, suficiente para crear confusión pero no para explicar la «falta de forma de toda la estructura».

[56] Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, p. X.

[57] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 688.

[58] *Ibid.*, p. 690.

[59] *Ibid.*, p. 702.

[60] Arendt dedica sendos apartados al análisis de este paso en dos casos particulares. El primero de ellos, titulado «Entre el vicio y el delito» (*ibid.*, pp. 122 y ss.), muestra la importante transformación que supone pasar de considerar delictivas determinadas conductas a entenderlas como viciosas. En este mismo apartado analiza a Marcel Proust, una figura comprometida con dos «vicios», ser judío y homosexual. Son suficientes las palabras de Proust que Arendt cita en este apartado de su libro para hacerse una idea del análisis arendtiano. Lejos de los discursos bienintencionados, destaca que, desde el momento en que la perversidad humana

deja de ser un acto de la voluntad para convertirse en una cualidad inherente y psicológica que el sujeto no puede rechazar o elegir, sino que le gobierna tan coactivamente como una droga lo hace con el adicto, todo el mundo resulta finalmente sospechoso de algún tipo de predestinación especial. Así, escribe: «El castigo es el derecho del delincuente», un derecho del que está privado si «los jueces deciden, y se hallan dispuestos a perdonar el homicidio en los invertidos y la traición en los judíos por razones derivadas de [...] la predestinación racial». El otro apartado dedicado a la anulación del individuo como sujeto de derecho se titula «Las perplejidades de los Derechos del Hombre» (*ibid.*, pp. 422 y ss.). En él, al hacer referencia a los apátridas y refugiados, Arendt afirma que resulta mucho «más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente [...] que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes». Sobre esta cuestión, véase *infra* el capítulo 5 «Pensar y juzgar, entre la soledad y la compañía».

[61] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 659.

[62] Arendt alerta sobre los peligros de la inocencia absoluta en el siglo XX. Así, en su respuesta a una ponencia de 1968 de Joel Feinberg sobre la responsabilidad colectiva, escribe: «Sí, es cierto que el siglo XX ha creado una categoría de personas que han sido auténticos parias, que no pertenecían a ninguna comunidad internacionalmente reconocida cualquiera que fuese, a saber: los refugiados y las personas sin Estado, que sin duda no podían ser tenidos por políticamente responsables de nada. En términos políticos, sin considerar su carácter grupal o individual, ellos son los absolutamente inocentes. Y es precisamente esta inocencia absoluta la que los condena a una posición, por así decir, extrínseca a la Humanidad como un todo», en Bernauer, J. W. (ed.), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt,* Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987 (existe ver-

sión castellana de la respuesta de Arendt en *Claves de razón práctica*, 95, 1999). Sobre la inocencia en el siglo xx, véase Illuminati, Augusto, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Manifestolibri, 1994.

[63] Refiriéndose a Himmler, Arendt escribe: «Demostró su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total, suponiendo que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios, ni fanáticos, ni aventureros, ni maníacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, *sino, primero y ante todo, trabajadores y buenos cabezas de familia*» (*Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 524, las cursivas son mías).Véase también Arendt, Hannah, «La culpabilidad organizada y la responsabilidad universal», en *idem*, *Ensayos de comprensión, op. cit.,* p. 161 (publicado originalmente con el título de «German Guilt», *Jewish Frontier*, 12, 1945).

[64] Arendt habla del «impacto del pensamiento», su contacto como estudiante con la filosofía de la existencia, y del «impacto de la realidad», la consolidación del nazismo en Alemania.Véase Kohn, Jerome, «Introduction», a Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930-1954*, *op. cit.*

[65] No por casualidad la versión inglesa de *Los orígenes del totalitarismo* se titula *The Burden of Our Time.*

[66] Como ha escrito John Berger *(El País*, 3-XI-2002).

[67] Canovan, Margaret, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 52.

[68] «Introducción», *La democracia en América*, Madrid,Alianza, 1995, p. 13.

[69] Sobre el totalitarismo como destrucción de lo político, véanse Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, op.*
cit., y Lefort, Claude y Abensour, Miguel, «Contro un fraintendimento del totalitarismo», en Forti, Simona (ed.), *Han-*

nah Arendt, Milán, Bruno Mondadori, 1999.

[70] Arendt se refiere con este término especialmente a la Nueva Izquierda y a los viejos liberales norteamericanos.

[71] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 12.

[72] «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 171.

[73] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 458.

[74] Goethe, *Fausto*, II, acto 3.

[75] «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Entrevista con Hannah Arendt», *op. cit.*, p. 17.

[76] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 242.

[77] «Si puede decirse que "vengo de alguna parte", es de la tradición de la filosofía alemana», le contestaba a Gershom Scholem en la dura correspondencia que mantuvieron en 1963 a raíz de la publicación de *Eichmann en Jerusalén* («Eichmann en Jerusalén. Intercambio espistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», en Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 144).

[78] *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*, *op. cit.*, carta 360, 4 de octubre de 1964.

[79] «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 145.

[80] Amiel, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt*, París, PUF, 2001.

[81] Platón, *Teeteto*, 174 a.

[82] Arendt no deja de ironizar, en diversos textos, acerca del hecho de que es históricamente más cierto el afán de los filósofos por gobernar que la supuesta persecución que sufrieron a manos de la muchedumbre.

[83] *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo,* Bilbao, Besatari, 1997, p. 18. Margaret Canovan en su artículo

«Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics» (*Social Research*, 57, 1, 1990, pp. 135-165) analiza las diversas tentativas de Arendt de responder a la pregunta acerca de cuán profundo es el abismo que separa la filosofía de la política. Esto es, la tensión entre ambas ¿ha sido el resultado de un desafortunado accidente, la condena de Sócrates, o tiene que ver la propia naturaleza del pensar filosófico?

[84] Véase Blumenberg, Hans, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*,Valencia, Pre-Textos, 2000.

[85] Heidegger, Martin, *La pregunta por la cosa*, Barcelona, Orbis, 1986, p. 12.

[86] Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, § 132, § 271.

[87] Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel*, Bruguera, Barcelona, 1971, Libro IV, cap. LV.

[88] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 107. Gracias a la repetición en la imaginación, lo dado a los sentidos se *desensorializa.*

[89] Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel, op. cit.,* Libro IV, cap. LVI.

[90] «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», conferencia pronunciada en 1954, en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 515.

[91] «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 169.

[92] «Hannah Arendt 1906-1975», *Social Research*, 43, 1976, pp. 3-5.

[93] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.,* p. 231.

[94] Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *idem*, *Hombres en*

tiempos de oscuridad, *op. cit.*, p. 20.

[95] McCarthy, Mary, «Para decir adiós a Hannah», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, *op. cit.*, p. 43.

[96] Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 211.

[97] La figura de Sócrates es tratada de muy diversas maneras en los escritos que se han publicado con posterioridad al fallecimiento de Arendt. Sobre esta cuestión, veáse el artículo de Margaret Canovan «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *op. cit.*, y también Villa, Dana R., *Politics, Philosophy,Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[98] Arendt, Hannah, *Philosophy and Politics.What is Political Philosophy?*, conferencia en la New School for Social Research, 1969, Library of Congress,Washington, «The Papers of Hannah Arendt», Box 40, 024434, cit. Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, *op. cit.,* p. 147.

[99] Como escribió Paul Ricoeur refiriéndose a Arendt en su artículo «De la filosofía a lo político.Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt», *Debats*, 37, 1991 (publicado originalmente en *Cahiers de Philosophie*, 4).

[100] Heródoto, *Historia*, Proemio, Madrid, Gredos, 1992, p. 85.

[101] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 33.

[102] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 243 y ss.

[103] Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, 1997, p. 76.

[104] *Ibid*, p. 74.

[105] *Ibid.*, p. 75.

[106] Sobre esta cuestión véase *infra*, pp. 84-85. De momento, basten los comentarios de Arendt en una carta a Mary McCarthy (8 de agosto de 1969): «El hecho curioso de que soy Uno solamente cuando estoy acompañado [...] sólo eso que *aparece* afuera es distinto, diferente, único» (*Entre amigas*, *op. cit.*, pp. 291-292).

[107] Arendt, Hannah, «Philosophy and Politics», *Social Research Filosofía y política op. cit.*

[108] Arendt, Hannah, «Verdad y política», en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 399.

[109] *Ibid.*, p. 357.

[110] Arendt, Hannah, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, *op. cit.*, p. 19.

[111] A diferencia de Heidegger, Arendt entiende que la palabra y el discurso públicos tienen un poder revelador de mundo.

[112] *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 59-60.

[113] Margaret Canovan subraya la cercanía y la distancia entre Arendt y Heidegger con relación a este punto en su libro *Hannah Arendt.A Reinterpretation of Her Political Thought*, *op. cit.*, pp. 112 y ss.

[114] *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 690.

[115] *Arendt and Heidegger.The Fate of the Political*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996, pp. 4 y ss.

[116] Carta a Eric Voegelin del 22 de abril de 1951, citada por Martine Leibovici en *Hannah Arendt, une Juive, op. cit.*, p. 165.

[117] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 62.

[118] *Ibid.*, pp. 61-62.

[119] *Ibid.*, p. 65.

[120] *¿Qué es la política?, op. cit.*, p. 46.

[121] Jonas, Hans, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófi-

ca de Hannah Arendt», *op. cit.*, p. 31.

[122] Arendt, Hannah, «La crisis de la educación», en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 301.

[123] «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, *op. cit.*, p. 85.

[124] Taminiaux, Jacques, «¿"Performatividad" y "grecomanía"?», en AA. VV., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 7184;Tsao, Roy T., «Arendt Against Athens: Rereading *The Human Condition*», *Political Science*, 30, 1, 2001, pp. 97-123.

[125] Auden,W. H., «Thinking What We Are Doing», *The Griffin*, septiembre de 1958. Se trata de su reseña de *La condición humana.*

[126] No por casualidad, en *La condición humana*, la obra de arte, en especial la poesía, es considerada trabajo. Sólo la música y el teatro, las artes que necesitan público, son acción.

[127] Así, en la traducción alemana que la misma Arendt hizo en 1960 de *La condición humana*, escribe: «La organización de la Polis, que funda y establece su existencia física a través de los muros de la ciudad y su figura espiritual a través de las leyes (para evitar precisamente que esta fisonomía única cambie en el transcurso de las generaciones hasta ser irreconocible), es según su esencia un recuerdo organizado en el cual, sin embargo, a diferencia de aquello que entendemos por "recuerdo" desde la época romana, el pasado no se recuerda como pasado a través del continuo del tiempo con la conciencia de una distancia temporal, sino que se conserva de manera inmediata en una forma que no cambia a través del tiempo, en un sempiterno presente» (*Vita activa: oder Vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 1981, pp. 248-249; trad. de Pau Pitarch).

[128] Como ha observado Roy T.Tsao en su artículo «Arendt Against Athens: Rereading *The Human Condition*», *op. cit.*

[129] *La condición humana, op. cit.*, p. 128.

[130] *Ibid.*, p. 103. Arendt cita a Marx.

[131] *Ibid.*, p. 21-22.

[132] *Ibid.*, p. 265.

[133] Arendt, Hannah, «Isak Dinesen 1885-1963», en *idem*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 113.

[134] *Ibid.*, p. 203.

[135] Passerin d'Entreves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Nueva York, Routledge, 1994, p. 84; Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 125.

[136] En una carta a Jaspers escribía: «Quiero titular mi libro sobre teorías políticas *Amor mundi*» (*Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*, carta 169, 6 de agosto de 1955).

[137] Véase el § 16 de *La condición humana*, *op. cit.*

[138] Se trata del libro que Arendt había proyectado escribir en los años siguientes a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo.* Así, presentó a la Fundación Guggenheim un proyecto con el título *Totalitarian Elements in Marxism.* Partes de lo que debía ser este libro fueron incorporadas a *La condición humana, Entre pasado y futuro* y *Sobre la revolución,* y otras fueron utilizadas y nunca publicadas en vida de la autora en su intervención en el Christian Gauss Seminar en Princeton, en octubre de 1953, y en sus lecciones en Notre Dame, Indiana. Estos materiales han sido publicados en Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, Kohn, Jerome (ed.), Nueva York, Shocken Books, 2005. La cita corresponde a algunos fragmentos publicados en *Social Research*, 69, 2, 2002, con el título «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», pp. 278-279 (las cursivas son mías).

[139] Marx, Karl, *El capital*, lib. I.Aunque al final de su vida Arendt añade: «Marx tenía razón en un punto: el socialismo es el desarrollo lógico del capitalismo. Y la razón es muy simple: el capitalismo empezó con la expropiación. Ésta es la ley que posteriormente determinó (su desarrollo). Y el socialismo lleva la expropiación a su conclusión lógica» («Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 168).

[140] *La condición humana, op. cit.*, p. 239.

[141] «Cybernetics», conferencia pronunciada en 1954, archivos Hannah Arendt 012194.

[142] Se trata del texto de la conferencia que pronunció en ocasión de la concesión del Premio Lessing en 1959 (en *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, 2001).

[143] Tal es la pregunta que sugiere Dana R.Villa en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 128-154. En estas páginas,Villa analiza el papel de Lessing en la obra de Arendt y destaca que el hecho de que nos cueste tanto entender esta figura está relacionado con el cambio de nuestra actitud hacia el mundo.

[144] *La condición humana, op. cit.*, p. 223.

[145] *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993, p. 35.

[146] Refiriéndose a la revolución húngara de 1956,Arendt escribía: «Fue éste un verdadero acontecimiento, cuya magnitud no dependerá de su éxito o fracaso» («Reflexiones sobre la revolución húngara», *op. cit.*, p. 118).

[147] Boella, Laura, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milán, Feltrinelli, 1995, p. 32.

[148] *La condición humana, op. cit.*, p. 215.

[149] Véase Corral, Carmen, «La natalidad: la persistente derrota de la muerte», en Cruz, Manuel y Birulés, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Cons-

titucionales, 1994.

[150] *Político*, 305a y ss

[151] *La condición humana*, *op. cit.*, p. 243.

[152] *Ibid.*, p. 207.

[153] Canovan, Margaret, *Hannah Arendt.A Reinterpretation of Her Political Thought*, *op. cit.*, p. 133.

[154] *La condición humana*, *op. cit.*, p. 263.

[155] *Ibid.*

[156] Canovan, Margaret, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», *op. cit.*, p. 57.

[157] *La condición humana, op. cit.*, p. 22.

[158] Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993, p. 84.

[159] Arendt, Hannah, *La condición humana, op. cit.*, p. 262.

[160] *Ibid.*, p. 256-257.

[161] Canova

[162] Steiner, George, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, p. 77.

[163] Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 46.

[164] Arendt, Hannah, *La condición humana, op. cit.*, p. 257.

[165] «Apostar no es simplemente, [...], pronunciar las palabras "te apuesto, etc.".Alguien podría pronunciarlas y, sin embargo, no estaríamos dispuestos a aceptar que ha conseguido hacer una apuesta o, al menos, hacerla cabalmente. Para probar esto, basta considerar por ejemplo el caso de la persona que anuncia su apuesta cuando la carrera ya ha terminado» (Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras, op. cit.*, p. 55).

[166] 92. Derrida, Jacques, «Firma, acontecimiento, contexto», en *idem*, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989,

pp. 349 y ss.

[167] Así escribe: «La ciencia natural moderna y la tecnología, que ya no observan, toman material o imitan los procesos de la naturaleza, sino que actúan en ella, parecen haber llevado a la irreversibilidad y la humana incapacidad de predecir a la esfera natural, donde no cabe remedio alguno para deshacer lo que se ha hecho [...] uno de los grandes peligros del actuar a la manera del hacer y dentro del marco categorial de medios fines, radica en la autoprivación de los remedios sólo inherentes a la acción [...]» *(La condición humana, op. cit.,* p. 258).

[168] *Presencias reales, op. cit.,* p. 77.

[169] «Hannah Arendt como pensadora conservadora», *op. cit.,* p. 61.

[170] *Sobre la revolución,* Alianza, Madrid, 2004, p. 173.

[171] «Hannah Arendt como pensadora conservadora», *op. cit.*, pp. 53-54 (la cursiva es mía).

[172] Enegrén,André, «Revolución y fundación», en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 53.

[173] Hay puntos de coincidencia más que notables entre esta concepción arendtiana y los análisis de Michel Foucault (*Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005) relativos al hecho de que en los umbrales de la vida moderna los mecanismos y los cálculos del poder estatal empiezan a incluir la vida natural, de modo que la política se transforma en bio-política (véase, por ejemplo, Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*,Valencia, Pre-Textos 1998).

[174] Este apartado es una nueva versión, ampliada y revisada, de un artículo que publiqué, con el mismo título, en la revista *Daimon*, 26, 2000.

[175] Wellmer,Albrecht, «Hannah Arendt y la revolución»,

en Villa, Dana R. (ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, p. 87.

[176] 5. Arendt, Hannah, «La brecha entre pasado y futuro», en *idem*, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 77.

[177] Carta de Arendt a Jaspers, en *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969, op. cit.,* carta 324, 14 de abril de 1963.

[178] Hobsbawm, E. J., reseña del libro de Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, en *History and Theory,* IV, 2, 1965, pp. 252-258; Nisbet, R., «Hannah Arendt and the American Revolution», *Social Research*, XLIV, 1, 1977, pp. 63-79. Más allá de la razón de tales críticas, es importante observar que Arendt, en esta obra, parece utilizar como fuentes únicamente los discursos, las palabras.

[179] «La historia de las dos revoluciones», en *idem*, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid,Taurus, 1975, pp. 200 y ss.

[180] *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 500-501.

[181] Sobre el posible paralelismo entre el pensamiento de Arendt y el de Albert Camus, véase Isaac, Jeffrey C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992.

[182] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 297.

[183] Véase *infra* el capítulo 4 «La desoladora contingencia y el suelo del presente».

[184] Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 70 y ss.

[185] *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1981, p. 151.

[186] *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 59.

[187] *Ibid.*, p. 36.

[188] *Ibid.*, p. 12.

[189] *Ibid.*, p. 37.

[190] *Ibid.*, p. 232.

[191] Ya en *La condición humana, op. cit.* p. 18,Arendt distingue entre Edad Moderna y Mundo Moderno: «Científicamente, la Edad Moderna, que comenzó en el siglo XVII, terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas».

[192] De modo que la política tendría algo que ver con establecer límites o diques con capacidad para interrumpir procesos derivados de la propia acción y que en la modernidad amenazan «con subyugar y destruir no al propio hombre, sino a las condiciones bajo las que se le dio la vida» (*La condición humana*, *op. cit.*, p. 258). Habría, pues, puntos de contacto con las palabras de Walter Benjamin según las cuales las revoluciones no son la locomotora de la historia, sino el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia Esto es, la revolución como interrupción de procesos desencadenados por la propia acción humana.

[193] Arendt, Hannah, «Pensamientos sobre política y revolución», en *idem*, *Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 205.

[194] *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 122.

[195] *Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 214.

[196] Leibovici, Martine, *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, París, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 201 y ss.

[197] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 251.

[198] Arendt, Hannah, «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 149.

[199] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 240.

[200] *Ibid.*, p. 131. Sobre el papel de los performativos en el pensamiento de Arendt, véanse Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, *op. cit.*;Vatter, Miguel E., «La fondazione della libertà», en Forti, Simona (ed.), *Hannah Arendt*, *op. cit.* Desde perspectivas distintas, véanse tam-

bién Esposito, Roberto, *El origen de la política,* Barcelona, Paidós, 1999, y Negri, Toni, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, *op. cit.*

[201] Gates, Henry L. Jr., citado por Judith Butler en *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, Nueva York, 1997, p. 126.

[202] Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado, op. cit.*, p. 85.

[203] En el apartado dedicado a Marx, profundizaremos algo más en torno al tratamiento arendtiano de la violencia. De momento, vaya por delante el comentario que hace en su ensayo «Sobre la violencia» refiriéndose a Marx: «La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó a los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico» (en *Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 118-199).

[204] «El dilema corriente o bien la ley es absolutamente válida y por eso precisa para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es simplemente una orden que no tiene tras de sí más que el monopolio estatal de la violencia es una quimera.Todas las leyes son "directivas" más que "imperativas". Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*» (*ibid.*, p. 195).

[205] «¿Qué es la autoridad?», *op. cit.,* y «La autoridad en el siglo veinte», *Archipiélago*, 30, 1997.

[206] Bochenski, J. M., *¿Qué es la autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad*, Herder, Barcelona, 1979.

[207] «¿Qué es la autoridad?», *op. cit.*, pp. 191-193.

[208] «From Hegel to Marx», en Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, *op. cit.*, 2005, p. 75.

[209] Arendt considera que uno de los problemas más gra-

ves de toda la política moderna no es cómo reconciliar libertad e igualdad, sino cómo reconciliar igualdad y autoridad.Véase *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 385.

[210] 39. «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *op. cit.* p. 20.

[211] Arendt, Hannah, «La crisis en la educación», *op. cit.*, p. 292.

[212] Bonnie Honig afirma que la moderna concepción de autoridad requiere una comunidad cuyos miembros comprendan y suscriban prácticas performativas o, lo que sería lo mismo, entiendan la autoridad como inherente a sus performativos (*Political Theory and the Displacement of Politics*, *op. cit.*, p. 103).

[213] *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 371. La frase continúa subrayando que el siglo XX fue el momento en el que el partido se calzó las botas de la nación.

[214] *Ibid.*, p. 122.

[215] «La emancipación de la labor y la concomitante emancipación de las clases laborantes de la opresión y explotación, sin duda alguna significó un progreso hacia la no-violencia. Mucho menos cierto es que también significó lo mismo hacia la libertad. Ninguna violencia ejercida por el hombre, excepto la empleada en la tortura, puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia necesidad» (Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 137).

[216] *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pp. 105-106.

[217] *Ibid.*, p. 101.

[218] Como subraya Arendt, la historia nos enseña que no es en modo alguno natural que el espectáculo de la miseria mueva a los hombres a la piedad.

[219] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 76.

[220] *Ibid.*, p. 115.

[221] La experiencia del totalitarismo nazi le había mostrado que el sentimentalismo es totalmente compatible con el gusto por la brutalidad y lo peor.

[222] Sobre la virtud y la bondad *naturales*, véase Illuminati,Augusto, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt, op. cit.*, y Amiel, Anne, *La nonphilosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, *op. cit.*

[223] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 118.

[224] *Ibid.* p. 119.

[225] Tassin, Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, 1999, pp. 275 y ss.

[226] Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 116.

[227] Véanse las pp. 287 y ss. de la excelente monografía de Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, *op. cit.*

[228] Arendt, Hannah, «Reflexiones sobre la revolución húngara», *op. cit.*

[229] A pesar de cómo, en numerosas ocasiones, manifiesta sus desacuerdos con «la clique de Horkheimer», véase por ejemplo la carta del 1 de marzo de 1955 a su marido (Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Briefwechsel: Briefe 1936 bis 1968,* Köhler, Lotte (ed.), Munich, Piper, 1996, p. 351).

[230] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 330-31.

[231] *Ibid.*, p. 159.

[232] *Ibid.*, p. 163.

[233] *Ibid.*, p. 180.

[234] «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 168. En su entrevista de 1971 con A. Reif («Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario», en Arendt, Hannah, *Crisis de la cultura*, Madrid, Taurus, 1999, p. 213) añade unas palabras en la misma dirección:

«Algo muy similar está sucediendo en los modernos países capitalistas donde parece que hubiera vuelto a desencadenarse el antiguo proceso de expropiación. ¿Qué son la superimposición fiscal, la devaluación *de facto* de la moneda, la inflación unida a la recesión, sino formas relativamente suaves de expropiación?».

[235] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 332-333.

[236] *Ibid.*, p. 42.

[237] *Ibid.*, p. 53.

[238] *Ibid.*, p. 58.

[239] «Hannah Arendt: History, Ethics, Politics», en *idem*, *Philosophical Profiles*, Cambridge, Polity Press, 1986, p. 243.

[240] «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 20.

[241] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 79.

[242] Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 91. En 1952, escribe: «He aquí una diferencia esencial entre el mundo occidental antiguo y moderno en la concepción de la libertad. Los antiguos decían: aquel cuya vida está ligada directamente a la anagkaia no es libre. Nosotros decimos: quien oprime a los otros, los explota, etc. esto es, quien no se lo debe todo a sí mismo, incluidas las necesidades de la vida física, no es libre» (*Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno VIII, [9], p. 178).

[243] Are

[244] Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 430. Arendt aclara el significado de esta expresión con las siguientes palabras: «Vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y opiniones propias».Asimismo, en su entrevista «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario», añade que quien no esté interesado en los

asuntos públicos «tendrá que contentarse con que sean decididos sin él. Pero debe darse la oportunidad a cada persona» (*Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 234).

[245] Leibovici, Martine, *Hannah Arendt, une Juive*, *op. cit.*, pp. 360-361.

[246] Se trata de textos elaborados a partir de materiales para unas conferencias impartidas en Princeton en 1953.

[247] «Marx and Western Political Thought», *Social Research*, 69, 2, 2002, p. 280.

[248] *Ibid.*, p. 287 (trad. F. B.).

[249] Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis, op. cit.*, p. 232.

[250] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 140.

[251] Arendt, Hannah, «Los huevos rompen a hablar», en *idem*, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 342.

[252] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 125.

[253] Heller,Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 299.

[254] A pesar de que se le ha atribuido un papel destacado en el anticomunismo de la guerra fría,Arendt escapa a las crisis de conciencia y al conformismo de los ex-comunistas o es ajena a ellas. En todos los textos en los que analiza críticamente el pensamiento de Marx,Arendt trata de alejarse de las críticas de los antimarxistas oportunistas.Véanse, por ejemplo, «Los ex-comunistas», en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, pp. 471 y ss., o *La condición humana, op. cit.,* p. 97. Por ex-comunistas entiende a quienes no eran realmente revolucionarios ni estaban políticamente comprometidos, sino quienes, habiendo perdido un dios, se «lanzaron a la búsqueda de un nuevo dios y también de su opuesto, un nuevo diablo. Simplemente invirtieron el marco» («Pensamientos sobre política y revolución», *Crisis de la República*, *op.*

cit., p. 223).

[255] «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.*, p. 168.

[256] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 69.

[257] *Una filosofía de la historia en fragmentos*, *op. cit.,* p. 298.

[258] Guaraldo, Olivia, *Politica e racconto.Trame arendtiane della modernità,* Roma, Meltemi, 2003, p. 118.

[259] «Rethinking Past», *Social Research,* 44, 1977, pp. 80-90 (recogido actualmente, en Shklar, Judith, *Political Thought and Political Thinkers,*The University of Chicago Press, Chicago, 1998).

[260] Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

[261] «Se espera encontrar suelo (Heidegger) en la profundidad; el suelo pasa a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición. Pero la profundidad del tiempo carece de suelo. Por eso "fondo" sigue siendo todavía una expresión aunque sea la más grandiosa de la falta de suelo en el siglo XX. Precisamente el *suelo* sólo puede tenerse en el presente. La dimensión de la patria es el presente», escribe Arendt en enero de 1953 (*Diario filosófico*, *op.
cit.*, Cuaderno XIII, [11], p. 291).

[262] Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003, p. 28.

[263] «Historia e inmortalidad», en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 47.

[264] *Ibid*, p. 48.

[265] Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 12 (trad. de FB del inglés, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Schocken Books, 2004, p. 7).

[266] Taminiaux, Jacques «Acontecimiento, mundo y juicio

según Hannah Arendt», en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 133.

[267] «El concepto de historia: antiguo y moderno», en Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.,* p. 50.

[268] Arendt, Hannah, «Una réplica a Eric Voegelin», *op. cit.*, p. 487.

[269] Arendt, de este modo, se aleja también de las consideraciones que refieren los rasgos característicos del totalitarismo a la historia de las ideas o a influencias intelectuales. En su opinión, las ideas producen poco; son los hechos y los acontecimientos, y no las afinidades o influencias intelectuales los que priman.

[270] «Una réplica a Eric Voegelin», *op. cit.,* pp. 483-492.

[271] Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 12.

[272] Vollrath, Ernest, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», *Social Research*, 44, 1, 1977, p. 166.

[273] «Una réplica a Eric Voegelin», *op. cit.*, p. 486.

[274] *Ibid.*

[275] Arendt, Hannah, «Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)», en *idem*, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.,* p. 393 (el subrayado es mío).

[276] *Diario filosófico*, *op. cit.*, Cuaderno XXI, [75], enero de 1956, p. 537.

[277] Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pp. 69-70.

[278] *Diario filosófico*, *op. cit.*, Cuaderno IV, [1], mayo de 1951, p. 82.

[279] Finkielkraut, Alain, *La ingratitud*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 84.

[280] Arendt, Hannah, «Labor, trabajo, acción», en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 105 (conferencia pronunciada en 1957, «The Papers of Hannah Arendt», Li-

brary of Congress).

[281] Guaraldo, Olivia, *Politica e racconto.Trame arendtiane della modernità*, *op. cit.*, p. 119.

[282] «Tal cantaba aquel ínclito aedo y Ulises, tomando / en sus manos fornidas la túnica grande y purpúrea, / se la echó por encima y tapó el bello rostro. Sentía / gran rubor de llorar ante aquellos feacios; a veces, / al cesar en su canto el aedo divino, sus lloros / enjugaba y, del rostro apartando el vestido, ofrecía / libación a los dioses del vaso de dos cavidades. / Mas tornaba el aedo a empezar su canción, siempre a ruegos / de los nobles feacios gustosos de aquellas historias, / y tapando su cara de nuevo volvía a los sollozos. / No hubo nadie en verdad que notara sus llantos;Alcínoo / solamente al hallarse más cerca observándolo estaba. / Diose cuenta de todo al oír sus profundos suspiros» (Homero, *Odisea,* Madrid, Gredos, 1993, trad. José Manuel Pabón, versos 83-95). Para una crítica de la interpretación arendtiana de este episodio, véase Hartog, François, *Des régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, pp. 1 y ss.

[283] Arendt, Hannah, «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 53.

[284] Arendt, Hannah, «Comprensión y política», en *idem*, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 44.

[285] *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, *op. cit.*, pp. 276-277.

[286] *Ibid*, p. 42.

[287] Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, pp. 13-14.

[288] Arendt, Hannah, *Diario filosófico*, *op. cit.*, Cuaderno XIII, [11], enero de 1953, p. 291.

[289] *Ibid.*, Cuaderno XIII, [5], enero 1953, p. 289. Estas palabras se asemejan a las que escribiera Giorgio Agamben hace algunas décadas: «La ruptura de la tradición [...] abre una

época en la que entre lo viejo y lo nuevo ya no hay ningún vínculo posible más que la infinita acumulación de lo viejo en una especie de archivo monstruoso» (*El hombre sin contenido*, Barcelona, Áltera, 1998, p. 177).

[290] Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 212.

[291] Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 32.

[292] Basta recordar que fueron Blücher y Benjamin quienes convencieron a Arendt de que debía terminar y publicar su libro sobre Rahel Varnhagen. En 1933 disponía ya del manuscrito, titulado *Rahel Varnhagen.Vida de una mujer judía*, que finalizó durante los años de residencia en París, aunque la obra no llegó a publicarse hasta 1958. Se ha escrito mucho acerca de este extraño libro. Ya Walter Benjamin le comentaba a Gershom Scholem en una carta datada el 20 de febrero de 1939: «Ese libro me ha causado una gran impresión. Con fuertes impulsos va nadando contra la corriente de los estudios del Judaísmo de carácter edificante y apologético. Sabe mejor que nadie que todo lo que se ha podido leer hasta la fecha sobre *los judíos en la literatura alemana* se dejaba arrastrar precisamente por esa corriente» (Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1940,*Taurus, Madrid, 1987, p. 269).

[293] Collin, Françoise, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, París, Odile Jacob, 1999, p. 136.

[294] Arendt, Hannah, «Action and the Pursuit of Happiness», en Arendt, Hannah; Dempf, Alois, y Engel-Jonosi, Friedrich (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, Munich, Beck, 1962, p. 10. Arendt no define de forma clara el término *storytelling*, de modo que hay varias interpretaciones del mismo, por ejemplo, Young-Bruehl, Elisabeth, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, 44, 1, 1977, o Benhabib, Seyla, *The Re-*

luctant Modernism of Hannah Arendt, *op. cit.*

[295] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 231.

[296] Arendt toma la distinción de Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho y comenta: «Usaré esta distinción por motivos de conveniencia, sin discutir su legitimidad intrínseca» (Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 243).

[297] «Verdad y política», *op. cit.*, p. 251. *S*e trata de un artículo escrito como reflexión en torno a los ataques que recibió tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén.*

[298] Frente al par verdad/falsedad,Arendt acostumbra a usar el par veracidad/mentira para indicar aquella verdad o falsedad en la que está implicado el sujeto.Véase, por ejemplo, Cruz, Manuel, *Narratividad: nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986, pp. 97 y ss., o, del mismo autor, *Hacerse cargo*, Barcelona, Paidós, 1999.

[299] «La mentira en política: reflexiones sobre los documentos del Pentágono», en Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 13. Este artículo fue escrito después de la publicación de los Papeles del Pentágono, durante la guerra de Vietnam.

[300] Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 265.

[301] «El “problema alemán”. La restauración de la vieja Europa», en Arendt, Hannah, *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 46.

[302] Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 14.

[303] Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 277.

[304] A diferencia de lo que había escrito en *Los orígenes del totalitarismo.*

[305] Arendt, Hannah, *Diario filosófico*, *op. cit.*, Cuaderno

XIV [17] marzo de 1953, p. 322.

[306] Arendt, Hannah, «La imagen del infierno», en *idem*, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 245.

[307] Benjamin,Walter, *Tesis sobre la filosofía de la historia*,VI, Madrid,Taurus, 1973.

[308] Arendt, Hannah, *Sechs Essays*, Heidelberg, L. Schneider, 1948; *Die Verborgene Tradition. Acht Essays,* Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (trad. cast., *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004).

[309] Arendt, Hannah, *La tradición oculta, op. cit.,* p. 50.

[310] Feldman, Ron H. «Introduction», en Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Feldman, Ron H. (ed.) Nueva York, Grove Press, 1978, p. 19.

[311] Según Françoise Collin: «El sentido del relato de Arendt se arraiga en los orígenes del pensamiento griego, pero puede que también proceda de la cultura judía, cuya verdad es un Libro que no es sólo un "gran relato" sino una multitud de pequeñas historias en las que proliferan los personajes» («Filosofía y biografía o pensar/contar según Hannah Arendt», en *idem*, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* , Barcelona, Icaria, 2006, pp. 202-203).

[312] Así caracteriza Arendt estos artículos en una carta a Mary McCarthy (21 de diciembre de 1968) en *Entre amigas*, , *op. cit.,* p. 282. En este volumen reúne figuras que «difícilmente podrían ser más diferentes entre sí, y no cuesta mucho imaginar hasta qué punto habrían protestado contra la ubicación en tal espacio común si se les hubiera dado un voto en el asunto», comenta en el «Prefacio» de *Hombres en tiempos de oscuridad*, *ibid.*, p. 9.

[313] Leibovici, Martine, *Hannah Arendt, une Juive, op. cit.*, pp. 72 y ss.

[314] Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y*

libertad, *op. cit.*, p. 111.

[315] «Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», *op. cit.,* p. 144.

[316] Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen.Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 291.

[317] «Ese singular mandato / que no alcanzo a comprender, / *bendice lo que es por ser*, / que tiene que ser obedecido, pues / ¿para qué otra cosa he sido yo hecho, / para estar de acuerdo o para estar en desacuerdo?» (Auden, Wystan, «Precious Five», en *Collected Poems*, Nueva York, 1976, p. 450, citado en Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 325).

[318] Arendt, Hannah, «On Responsibility for Evil», en Falk, R. A.; Kolko, G. y Lifton, J., (eds.), *Crimes of War*, Nueva York,Vintage Books, 1971, p. 500. Citado por Hill, M.A. (ed.), *Hannah Arendt:The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979, pp. 293-294.

[319] Collin, Françoise, «Avant-propos», en Arendt, Hannah, *Auschwitz et Jerusalem,* París, Éditions Deuxtemps, 1991, p. 11.

[320] Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 32.

[321] Lucano, *Farsalia*, I, 12, Madrid, Gredos, 1984.

[322] Cedronio, Marina, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bolonia, Il Mulino, 1994, p. 224.

[323] *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Beiner, Ronald (ed.), Barcelona, Paidós, 2003, p. 142.

[324] *Entre amigas*, *op. cit.*, p. 263 (carta del 9 de febrero de 1968).

[325] Jonas, Hans, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, *op. cit.*, p. 25.

[326] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 34.

[327] Muestra de las dimensiones del escándalo desatado es que hasta el año 2000 ninguna obra de Arendt había sido traducida al hebreo.Véase el artículo que escribió Mary McCarthy sobre el informe de Arendt («El escándalo», en McCarthy, Mary, *Escrito en la pared y otros ensayos literarios*, Barcelona, Lumen, 1970), o, por ejemplo, más recientemente, Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge (MA),The MIT Press, 1996, y Aschheim, Steven E. (ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2001.

[328] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, *op. cit.*, 1999.

[329] *Eichmann en Jerusalén,* «Post Scriptum», *op. cit.*, p. 433.

[330] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 30.

[331] *Ibid.*, p. 31.

[332] «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt» (23 de junio de 1963), con motivo de la publicación de *Eichmann en Jeru salén*, en Arendt, Hannah, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos, op. cit.*, p. 140.

[333] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, p. 405.

[334] Cicerón, *Sobre la república,* I, 17.

[335] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 93.

[336] «Una experiencia se manifiesta sólo cuando hablamos de ella. Y si no se habla de ella no tiene, por así decir, existencia» (*Entre amigas. op. cit.*, p. 348, carta a Mary McCarthy del 28 de mayo de 1971).

[337] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 82.

[338] Como cita pórtico a la parte titulada «El pensamiento» de *La vida del espíritu*,Arendt coloca las siguientes palabras

de *¿Qué significa pensar?*, de Heidegger: «El pensar no conduce a un saber como las ciencias. El pensar no produce ninguna sabiduría aprovechable de la vida. El pensar no descifra enigmas del mundo. El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción».

[339] Platón, *Gorgias*, 474 y 482.

[340] Arendt escribe: «[...] el diálogo silencioso del pensamiento tiene lugar entre yo y mi ser, pero no entre dos seres» (*Entre amigas*, *op. cit.*, p. 291, carta del 8 de agosto de 1969).

[341] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 207; véanse pp. 202 y ss. Estas mismas palabras las encontramos en «El pensar y las reflexiones morales», en Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, pp. 132-133.

[342] Canovan, Margaret, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1, primavera de 1990.

[343] Arendt, Hannah, «¿Qué es la filosofía de la existencia?» (publicado en 1946 en *Partisan Review*), en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión, op. cit.*, pp. 203-232.

[344] Collin, Françoise, «N'Être», en Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, *op. cit.*, p. 232.

[345] «El pensar y las reflexiones morales», *op. cit.*, p. 118.

[346] Villa, Dana R., «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», en Aschheim, Steven E. (ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*, *op. cit.*, pp. 325-337.

[347] Arendt habría deseado dedicar *La condición humana* a Heidegger. Fuertemente influido por el pensamiento de Heidegger, este libro constituye una suerte de apropiación crítica de las categorías heideggerianas. Sobre la naturaleza de esta apropiación, veánse Taminiaux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel,* París, Payot, 1992;Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger.The Fate of the Political*, Princeton

(NJ), Princeton University Press, 1995; *idem*, «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», *op. cit.*

[348] «Martin Heidegger o el pensamiento como actividad pura», *Archipiélago*, 9, 1992, pp. 126-135.

[349] «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», *op. cit.*, p. 336.

[350] Como ha subrayado Finkielkraut, el verdadero escándalo de Heidegger radica en que no es sólo el más gran filósofo del siglo XX, sino también «un pensador del que son deudores todos aquellos, Lévinas, Hannah Arendt, que nos ayudan a pensar lo que Heidegger no quiso pensar» (citado en Halpérin, Jean y Hansson, Nelly, *Difficile Justice*, París,Albin Michel, 1998, p. 102).

[351] Arendt, Hannah, «Martin Heidegger o el pensamiento como actividad pura», *op. cit.* (las cursivas son mías).

[352] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 222.

[353] Kafka, Franz, «Él», en *Obras completas*, Barcelona,Teorema, 1983, p. 1322.

[354] En el prefacio a *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, y en *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 222 y ss.

[355] Arendt había enviado este texto de Kafka a Heidegger y le había escrito: «Te envié el texto de Kafka solamente por el concepto de porvenir el porvenir viene hacia nosotros. Desde luego, la última frase con el salirse de un salto vuelve a caer del todo en la tradición; es el salto de Parménides y de la parábola de la caverna, pero sólo con el tono propio de la desesperación dramática moderna. Resulta, sin embargo, notable que las parábolas sean las mismas; pues considero casi del todo excluida la posibilidad de que Kafka conociera a Parménides o Platón. Sé que el "claro" se encuentra precisamente en medio del bosque» (*Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Ludz, Ursula (ed.), Barcelona, Herder, 2000, pp. 150 y

155, cartas del 24 de septiembre de 1967 y del 27 de noviembre de 1967).

[356] *La vida del espíritu*, *op. cit.,* p. 227. Si a un cuerpo se le aplican las fuerzas F1 y F2, el efecto que éstas producen es equivalente al que produciría la fuerza F resultante de sumar esas fuerzas. Es decir, si hay dos fuerzas, F1 y F2, que se cortan en un punto como muestra la figura, ambas pueden ser sustituidas por una sola fuerza F resultante, cuya magnitud y dirección se obtienen construyendo el paralelogramo de fuerzas mostrado en la siguiente figura.

[357] *Ibid.*, p. 228.

[358] Cuaderno XXVI, [62], noviembre de 1969, p. 724.

[359] Esta interconexión entre lenguaje y significado, observa Arendt, sólo vale para las civilizaciones en las que tiene peso la palabra oral.

[360] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 128.

[361] «¿Qué significa pensar políticamente?», en Birulés, Fina (comp.) *El orgullo de pensar*, *op. cit.*, p. 189.

[362] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 132.

[363] Arendt, Hannah, «Walter Benjamin 1892-1940», en *idem*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 211.

[364] *Ibid.*, p. 218.

[365] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 122.

[366] *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, *op. cit.,* p. 67.

[367] «El pensar y las reflexiones morales», *op. cit.*, p. 126.

[368] Kafka, Franz, *Cartas a Milena*, Madrid, Alianza, 1981, p. 51.

[369] Arendt, Hannah, «El pensar y las reflexiones morales», *op. cit.*, pp. 136.

[370] *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 232.

[371] Sobre el estatuto de estas notas, véanse el «Prefacio» y

el «Ensayo interpretativo» de Ronald Beiner incluidos en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, pp. 9-12 y 157-270, y el «Prefacio de la editora», de Mary McCarthy, en Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 13-25.

[372] Gilson, Étienne, *Dante y la filosofía*, Barañáin, EUNSA, 2004;Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 191.

[373] Forti, Simona, «Arendt e Lyotard a confronto», en Parise, Eugenia, *La política tra natalità e mortalità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 122 y ss.

[374] Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, p. 57.

[375] Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *op. cit.*, p. 37.

[376] Kant, Immanuel, «Reflexionen zur Anthropologie», nº 763, citado en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, p. 28.

[377] Arendt, Hannah, *Diario filosófico*, *op. cit.*, Cuaderno VI, [6], septiembre de 1951, p. 124.

[378] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 434. Es digno de notar que en esa crítica incluye, por primera vez, a su maestro Jaspers, fallecido en 1969, antes de la redacción de esta obra.

[379] Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen.Vida de una mujer judía*, *op. cit.*, p. 29. En los textos que se conservan de lo que tenía que ser *¿Qué es la política?* encontramos comentarios como «[…] el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana» (Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 52).

[380] Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *op. cit.*, p. 19.

[381] «Point de vue grec et point de vue juif: Hannah Arendt», en Kandel, Liliane (ed.), *Féminismes et Nazism*e, París, Odile Jacob, 2004, p. 109.Véase también Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *op. cit.*, pp. 18-19.

[382] *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, pp. 61 y 46.

[383] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 134. Arendt comenta que cada una de las actividades mentales dirigidas hacia el lenguaje como el único medio que permite su manifestación, deriva sus metáforas de un sentido corporal distinto. Así, por ejemplo, el pensamiento se ha concebido en términos *visuales* y el juicio «buscó su lenguaje metafórico, como bien sabía Kant, en el sentido del *gusto*», *ibid.*

[384] «La crisis en la cultura: su significado político y social», en *idem*, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 234.

[385] Kant escribe: «El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular [...] es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*» (*Crítica del juicio*, Introducción, IV, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 78).

[386] Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, p. 84.

[387] Kant, Immanuel, *Crítica del juicio, op. cit.*, § 41.

[388] *Ibid.*, § 40.

[389] Arendt, Hannah, «Verdad y política», *op. cit.*, p. 239.

[390] Arendt, Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *op. cit.*, p. 40.

[391] Young-Bruehl, Elisabeth, *Why Arendt Matters?,* New Haven-Londres, Yale University Press, 2006.

[392] Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, p. 86.

[393] Es habitual considerar que Arendt concede un tratamiento distinto al juicio en sus escritos más *políticos* del que le dará en su última fase, más filosófica. En textos como «La crisis de la cultura» o «Verdad y política» no se enfatiza todavía el juicio como facultad mental diferenciada, y se entiende que juzgar suministra criterios para la acción política. Después del caso Eichmann, el acento recaerá en la perspectiva del espectador y en el carácter moral de la facultad de juzgar. Sobre este punto y las diversas interpretaciones del juicio en Arendt, véanse, Beiner, Ronald, «Ensayo Interpretativo», en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant, op. cit.*, pp. 157-270*,* y Forti, Simona, *Vida de la mente, tiempo de la polis, op. cit.*

[394] Kant, Immanuel, «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *idem*, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 195-211.

[395] Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*,Tecnos, Madrid, 2003.

[396] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B173, Madrid, Alfaguara, 2004, véase también *idem*, *Crítica del juicio*, *op. cit.*, § 59.

[397] Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*, p. 152-153.

[398] Gomá Lanzón, Javier, *Imitación y experiencia*, Madrid, Pre-Textos, 2003.

[399] Forti, Simona, «Vite senza mondo», en Arendt, Hannah, *Archivio Arendt*, Simona Forti (ed.), Milán, Feltrinelli, 2003, pp.VIII-IX.

[400] Arendt escribe, en noviembre de 1969: «Interpretar y citar, sólo para tener testigos, y también para granjearse amigos» (*Diario filosófico*, Cuaderno XXVII, [7], p. 734).

[401] Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, 1999, p. 80.

[402] Arendt, Hannah, «Some Questions of Moral Philosophy», en *idem*, *Responsibility and Judgment* (Kohn, Jerome ed.), Nueva York, Schocken Books, 2003, p. 146.

[403] Canovan, Margaret, «Terribles verdades», en Bernstein, Richard *et al., Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, p. 66.

[404] Arendt, Hannah, *Diario filosófico*, Cuaderno XXI, [68], agosto 1955, p. 533.

[405] Arendt, Hannah, «Sobre la violencia», *op. cit.,* p. 115.

[406] Arendt, Hannah, *ibid*, p. 158.Véase también «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», *op. cit.,* p. 169.

[407] Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.,* p. 214.

[408] Jonas, Hans, «La disposición al temor es un imperativo moral. Conversación con Alexander U. Martens», en *idem*, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos,* Madrid, Los libros de la Catarata, 2001, pp. 113- 119. «La formulación de las ideas filosóficas que habrían de conformar mi libro *El principio de responsabilidad* me indujo a romper la norma convenida con Hannah Arendt de no mostrarnos jamás nuestros manuscritos en ciernes, sino sólo las obras terminadas […] Que la responsabilidad elemental del hombre pudiera estar fundada biológicamente a partir del orden natural, lo desaprobaba por completo. En su opinión era una relación establecida libremente, que nacía de la *polis*, de la convivencia en el marco del Estado, política, y no de la familia» (Jonas, Hans, *Memorias*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 350). Sobre la «heurística del temor», véase también Courtine-De-

namy, Silvie, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, París,Vrin, 1999, p. 102.

[409] Canovan, Margaret, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», *op. cit.,* p. 71

[410] Originalmente, ambos eran textos que no estaban escritos para ser publicados, aunque una versión de «Personal Responsibility Under Dictatorship» fue publicada en *The Listener* en 1964. «Collective Responsibility» es el texto de respuesta a Joel Feinberg, leído en un simposio de la *American Philosophical Association* en diciembre de 1968. Actualmente, los dos artículos están incluidos en Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2003.

[411] Arendt, Hannah, «Desobediencia civil», en *idem*, *Crisis de la República, op. cit.*, p. 71.

[412] Arendt, Hannah, «Pensamientos sobre política y revolución», *op. cit.*, p. 222.

[413] Arendt, Hannah, «La crisis en la educación», *op. cit.*

[414] Arendt, Hannah, «Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la "equality"», en *idem*, *Tiempos presentes, op. cit.,* p. 98.

[415] Arendt, Hannah, «La crisis en la educación», *op. cit.*

[416] En una carta a Mary McCarthy (23 de junio de 1964) Arendt alude a que William Philips dice de ella: «¿Quién se cree que es? ¿Aristóteles?» (*Entre amigas, op. cit.,* p. 210).

[417] En 1955, escribe: «El crecimiento moderno de la amundanidad, el declive de todo *entre* humano, se puede describir como la propagación del desierto» («Del desierto y los oasis», en *Revista de Occidente*, 305, 2006, p. 99).

[418] *Ibid* p. 101

[419] Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro*, *op. cit.*, p. 9.

[420] Arendt, Hannah, «Dedicatoria a Karl Jaspers», en *idem*, *La tradición oculta, op. cit.,* p. 13.

ÍNDICE